

11. 1. 91

DIVI THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, seu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentissime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in singula Opera Admonitiones praeviae.

TOMUS DECIMUSQUINTUS

complectens QUAESTIONES DISPUTATAS DE MALO &c. ut in indice.



VENETIIS,
MDCCLI.

Cudebat IOSEPH BETTINELLI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

INDEX
QUAESTIONUM, & ARTICULORUM

Quæ in hoc volumine continentur.

INDEX QUAEST. ET ARTIC.

QUAE-

QUAESTIO UNICA

De unione Verbi incarnati.

QUAESTIO UNICA

De virtutibus in communi.

QUAESTIO UNICA

De virtutibus theologicis.

QUAESTIO UNICA

De correctione fraterna.

QUAESTIO UNICA

De fpe.

QUAESTIO UNICA.

De virtutibus cardinalibus.

DIVI

QUAESTIO XIV.

De gula.

QUAESTIO XV.

De luxuria.

QUAESTIO XVI.

De dæmonibus.

QUAESTIONES

De spiritualibus creaturis, de anima, & de unione Verbi incarnati.

QUAESTIO UNICA

De spiritualibus creaturis.

QUAESTIO UNICA

De anima.

QUAESTIO UNICA.

De unione Verbi incarnati.

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI QUAESTIONES DISPUTATAE DE MALO.

QUAESTIO PRIMA.

De malo in communi:

& habet quinque articulos.



PRimo enim quæritur, utrum malum sit aliquid.

Secundo. Utrum malum sit in bono.

Tertio. Utrum bonum sit causa mali.

Quarto. Utrum malum convenienter dividatur per culpam, & pœnam.

Quinto. Quid plus habeat de ratione mali, utrum culpa, an pœna.

ARTICULUS PRIMUS.

(*a*) *Utrum malum sit aliquid.*

1. P. quæst. XLI. *art.* 1. *& I. Sent. dist.* XXVI. *art.* 3. *& II. dist.* XXXIV. *quæst.* 1. *art.* 2. *&* 3. *& III. cont. Gent. cap.* VII. VIII. IX.

QUæstio est de malo: & primo quæritur, an malum sit aliquid. Et videtur, quod sic. Omne enim creatum aliquid est. Sed malum est aliquid creatum, secundum illud Isai. xlv. 7. *Ego Dominus faciens pacem, & creans malum*. Ergo malum est aliquid.

2. Præterea. Utrumque contrariorum est aliquid in natura: quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono, secundum illud Eccli. XXXIII. 15. *Contra bonum malum*. Ergo malum est aliquid.

3. Sed dicendum, quod malum in abstracto acceptum non est contrarium, sed privatio; sed aliquod malum in concreto acceptum est contrarium, & est aliquid. Sed contra. Nihil est contrarium alteri secundum id in quo cum eo convenit: nigrum enim non contrariatur albo secundum quod est color. Sed secundum id quod substernitur ipsi malo, convenit malum cum bono. Ergo secundum illud, malum non contrariatur bono, sed secundum hoc ipsum quod est malum: malum ergo, inquantum est malum, est aliquid.

4. Præterea. Oppositio formæ, & privationis invenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur, quod in rebus naturalibus malum contrarietur bono, sed solum in moralibus: quia malum, & bonum, secundum quod sunt contraria, continent sub se virtutem, & vitium. Ergo contrarietas mali, & boni non intelligitur secundum oppositionem privationis, & habitus.

5. Præterea. Dionysius (de div. Nom. cap. IV. a med.) & Damascenus (Lib. II. cap. IV.) dicunt, quod malum est sicut tenebra. Tenebra autem contrariatur lumini, ut dicitur II. de Anim. (com. lxx.) Ergo & malum contrariatur bono, & non solum est eius privatio.

6. Præterea. Augustinus dicit (Lib. LXXXIII. Qq. quæst. XXI.) quod illud quod semel est, numquam totaliter cedit in non esse. Si ergo

(a) *Al. deest titulus.*

go aer illuminatur a sole, illud lumen creatum in aere non totaliter desinit esse: nec potest dici, quod recolligitur in suo principio. Ergo remanet in subiecto aliquid eius, quod est sicut dispositio imperfecta; & hoc vocatur tenebra. Ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, & non privatio sola. Et eadem ratio est de malo, & bono. Ergo malum non est sola privatio boni, sed contrarium.

7. Præterea. Inter privationem & habitum non est medium in susceptibili. Sed inter bonum & malum est aliquid medium, nec omnia sunt bona, & mala, ut dicitur in prædicamentis (in post prædicamen. cap. de oppositis, a med.) Ergo bonum, & malum non opponuntur ut privative opposita, sed ut contraria, inter quæ potest esse medium: & sic malum aliquid est.

8. Præterea. Omne quod corrumpit, agit. Sed malum, inquantum malum, corrumpit, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. Ergo malum, inquantum malum, agit. Sed nihil agit nisi inquantum est aliquid. Ergo malum, inquantum malum, est aliquid.

9. Sed dicendum, quod corrumpere non est agere, sed defectus actionis. Sed contra. Corruptio est motus, vel mutatio. Ergo corrumpere est movere. Sed movere est agere. Ergo corrumpere est agere.

10. Præterea. Invenitur corruptio naturalis, sicut & generatio, ut dicit Philosophus in V. Physic. (com. VII.) Sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura corrumpentis. Corrumpere autem est proprium mali, ut Dionysius dicit (cap. IV. de div. Nomin. part. 4.) Ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem.

11. Præterea. Quod non est aliquid, non potest esse genus: quia non entis non sunt species, ut dicit Philosophus IV. Physic. (com. LXVII.) Sed malum est genus: dicitur enim in prædicamentis (in cap. de oppositis) quod bonum, & malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est aliquid.

12. Præterea. Quod non est aliquid, non potest esse differentia constitutiva alicuius: quia omnis differentia est unum & ens, ut dicitur in III. Metaphys. (com. X.) Sed bonum, & malum sunt differentiæ constitutivæ virtutis, & vitii. Ergo malum est aliquid.

13. Præterea. Illud quod non est aliquid, non potest intendi, & remitti. Sed malum intenditur, & remittitur: maius enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici, quod dicatur maius malum inquantum corrumpit plus de bono: quia corruptio boni est effectus mali; causa autem non intenditur, & remittitur propter effectum, sed e converso. Ergo malum est aliquid.

14. Præterea. Omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid. Sed malum est huiusmodi: dicit enim Augustinus (Ench. cap XI.) quod malum suo loco positum eminentius commendat bonum. Nec potest dici, hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est: quia malum commendat bonum, secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita iuxta se posita magis elucescunt. Ergo malum, inquantum est malum, est aliquid.

15. Præterea. Philosophus in V. Phys. (com. VII.) dicit, quod omnis mutatio est ex subiecto in subiectum, vel ex subiecto in non subiectum, vel ex non subiecto in subiectum: & nominat subiectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subiecto in non subiectum, neque de non subiecto in subiectum: quia hæ mutationes sunt generatio, & corruptio. Ergo mutatur de subiecto in subiectum: & ita videtur quod malum sit aliquid affirmative existens.

16. Præterea. Philosophus dicit in I. de gener. (com. XXI.) quod corruptio unius est generatio alterius. Sed malum, inquantum malum, est corruptivum, secundum Dionysium IV. cap. de divin. Nomin. Ergo malum, inquantum malum, est generativum alicuius; & ita oportet quod sit aliquid: quia omne quod generatur, generatur ex aliquo.

17. Præterea. Bonum habet rationem appetibilis: quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I. Ethic. (in princ.) & eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed contingit quod aliquid negative significatum appetitur naturaliter, & aliquid affirmative significatum naturaliter fugitur; sicut ovis naturaliter fugit præsentiam lupi, & appetit eius absentiam. Ergo non magis bonum est aliquid quam malum.

18. Præterea. Pœna, inquantum pœna, est iusta; & quod iustum est, bonum est. Ergo pœna, inquantum pœna, est aliquid bonum. Sed pœna, inquantum pœna, est aliquid malum: dividitur enim malum per pœnam, & culpam. Ergo aliquod malum, inquan-

inquantum huiusmodi, est bonum. Sed omne bonum est aliquid. Ergo malum, inquantum est malum, est aliquid.

19. Præterea. Si bonitas non esset aliquid, nihil esset bonum. Ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est malum. Sed constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est.

20. Sed dicendum, quod malum non est ens naturæ, aut moris, sed ens rationis. Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Metaph. (com. VIII.) quod bonum, & malum sunt in rebus; sed verum, & falsum sunt in intellectu. Ergo malum non est ens rationis tantum, sed est aliquid in rebus naturalibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit XI. de civit. Dei (cap. IX. in fin.) quod malum non est natura aliqua; sed defectus boni hoc nomen accepit.

Præterea. Ioan. I. 3. dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*. Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit (tract. I. in Ioan. a med.) Ergo malum non est aliquid.

Præterea. Ibidem subditur: *Sine ipso factum est nihil*: „ idest, peccatum: quia peccatum nihil est, & nihil fiunt homines „ cum peccant: " ut dicit Glossa (Augustini) ibidem: & eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. Ergo malum non est aliquid.

Respondeo dicendum, quod sicut album, ita & malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subiectum; alio modo album dicitur id quod est album, inquantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali; & hoc aliquid est: alio modo potest intelligi ipsum malum; & hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid, inquantum est appetibile: nam secundum Philosophum in I. Ethic. optime definierunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt: malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili inquantum huiusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid: quod triplici ratione apparet. Primo quidem quia appetibile habet rationem finis: ordo autem finium est sicut & ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est superius, & universalius, tanto & finis propter quem agit, est universalius bonum: nam omne agens agit propter finem, & propter aliquod bonum: & hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in caussis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum, in quod omnia bona reducantur: & hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum & universale agens: quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum; necesse est primum & universale appetibile esse primum & universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus, oportet quod proveniat a prima & universali causa essendi; ita quidquid est in rebus, oportet quod proveniat a primo & universali bono. Quod autem provenit a primo & universali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum; sicut quod provenit a prima & universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum: unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicuius particularis boni privatio, alicui particulari bono inhærens. Secundo hoc idem apparet, quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, & appetitum alicuius sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus, habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, inquantum huiusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur, & per consequens non haberet aliquam actionem, nec aliquem motum: quia nihil agit, vel movetur, nisi propter appetitum finis. Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis: unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, & refugit destructiva sui esse, & eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, inquantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppo-

oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, inquantum malum privat tantum aliquod particulare bonum; sicut & hoc ipsum quod est cæcum esse, non est aliquid; sed id cui accidit cęcum esse, est aliquid.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter: uno quidem modo simpliciter, alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum. Hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suæ perfectionis; sicut ægritudo est malum animalis, quia privat æqualitatem humorum, quæ requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicuius, quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito suæ perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei; sicut in igne est privatio formæ aquæ, quæ non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquæ: unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquæ. Similiter autem ordo iustitiæ habet adiunctam privationem particularis boni alicuius peccantis, inquantum ordo iustitiæ hoc requirit ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic ergo pœna ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic: & hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere: quia ad pœnam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis. Creare autem est aliquid facere nullo præsupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non inquantum est malum, sed inquantum est simpliciter bonum, & secundum quid malum.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & malum proprie opponuntur ut privatio, & habitus: quia, ut Simplicius dicit in commento Prædicamentorum (in prædicamen. qualitatis) illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum, & frigidum, album, & nigrum; sed alia quorum unum est secundum naturam, & aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio, & habitus. Sed duplex est privatio: una quidem quæ est in privatum esse, ut mors, & cęcitas; alia vero quæ est in privari, ut ægritudo, quæ est via in mortem, & ophthalmia, quæ est via in cæcitatem: & huiusmodi privationes interdum dicuntur contrariæ, inquantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur: & hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet.

Ad tertium dicendum, quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo: quia contraria oportet esse in eodem genere. Licet ergo hoc in quo convenit album cum nigro, non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest: & similiter licet id in quo convenit malum cum bono, non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non posset.

Ad quartum dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem obiectum est bonum, & malum. Omnis autem actus denominatur, & speciem recipit ab obiecto. Sic ergo actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem, & nomen mali; & hoc malum contrariatur proprie bono: & hæc contrarietas ex actibus in habitus transit, inquantum actus, & habitus similantur.

Ad quintum dicendum, quod tenebra non est contrarium lumini, sed privatio; sed Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit, quod privatio quodammodo est contrarium, & quod prima contrarietas est privatio, & forma.

Ad sextum dicendum, quod adveniente tenebra nihil remanet de lumine; sed remanet solum potentia ad lumen, quæ non est aliquid tenebræ, sed subiectum eius. Sic enim antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est, aut fit, aut corrumpitur; sed aer illuminatus esse, aut fieri, aut corrumpi dicitur secundum lumen.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Simplicius dicit in commento prædicamentorum (in postprædicament. cap. de oppositis) inter malum & bonum, secundum quod in moribus accipitur, invenitur aliquid medium; sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum & virtuosum.

Ad octavum dicendum, quod malum abstracte accipiendo, idest hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, inquantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut & cæcitas dicitur corrumpere visum, inquantum est ipsa visus corruptio, seu privatio; sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, idest

ideft fecundum feipfum, fic quidem corrumpit, ideft corruptum ducit in actum, & effectum, non agendo, fed deagendo, ideft per defectum activæ virtutis; ficut femen indigeftum deficit in generando, & producit partum monftruofum, qui eft corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non eft fimpliciter & fecundum fe malum, fecundum virtutem activam, perfectam corruptionem facit, non fimpliciter, fed alicuius.

Ad nonum dicendum, quod corrumpere formaliter non eft movere, nec agere, fed corruptum effe; corrumpere autem active eft movere, & agere; ita tamen quodquidquid eft ibi de actione, vel motione, pertinet ad virtutem boni; quod autem eft ibi de defectu, pertinet ad malum, qualitercumque accipiatur; ficut quidquid eft in claudicatione de motu, eft ex virtute greffiva, defectus autem rectitudinis eft ex tibiæ curvitate: & ignis generat ignem inquantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, inquantum huic formæ adiungitur talis privatio.

Ad decimum dicendum, quod corruptio quæ eft ab eo quod eft malum fimpliciter, & fecundum feipfum, non poteft effe naturalis, fed magis eft cafus a natura; fed corruptio quæ eft ab eo quod eft malum alicui, poteft effe fecundum naturam, ficut quod ignis corrumpat aquam: & tunc id quod intendit, eft bonum fimpliciter, fcilicet forma ignis. Quod autem intenditur principaliter, eft effe ignis generati, & fecundario non effe aquæ, inquantum ad effe ignis requiritur.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philofophi difficultatem habet: quia fi malum, & bonum non funt in genere, fed funt genera, caffatur decem prædicamentorum diftinctio: & ideo, ut Simplicius dicit in commento prædicamentorum (ubi fup.) quidam folventes dixerunt, quod verbum Philofophi fic eft intelligendum, quod bonum, & malum funt genera contrariorum, fcilicet virtutis & vitii, non tamen funt in genere contrario, fed in qualitate. Sed expofitio hæc non videtur conveniens: quia iftud tertium membrum non differt a primo quod ponit, fcilicet quod quædam contraria funt in uno genere. Unde Porphyrius dixit (eod. loc.) quod contrariorum quædam funt univoca, & ifta funt vel in uno genere proximo, ut album, & nigrum in genere coloris, quod eft primum membrum divifionis ab Ariftotele pofitum; vel in contrariis generibus proximis, ficut caftitas, & impudicitia, quæ funt fub virtute, & vitio, quod eft fecundum membrum; quædam vero funt æquivoca, ficut bonum quod circuit omnia genera, ficut & ens, & fimiliter malum: & ideo bonum, & malum dixit non effe nec in uno genere, nec in pluribus, fed ipfa effe genera, prout genus dici poteft id quod genera tranfcendit, ficut ens, & unum. Simplicius vero ponit duas alias folutiones: quarum una eft, quod bonum, & malum dicuntur genera contrariorum, inquantum unum contrariorum eft defectivum refpectu alterius, ficut nigrum refpectu albi, & amarum refpectu dulcis: & fic omnia contraria quodammodo reducuntur ad bonum, & malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali. Unde & in I. Phyfic. (com. Iv.) dicitur, quod femper contraria comparantur ad invicem, ut melius, & peius. Alia folutio eft, quod Ariftoteles dixit hoc fecundum opinionem Pythagoræ, qui pofuit duos ordines rerum: quorum unus comprehenditur fub bono, & alius fub malo. Multoties etiam in Logica utitur exemplis, non veris fecundum opinionem propriam, fed probabilibus fecundum (a) aliorum opinionem. Et fic patet fecundum prædicta quod non oportet ponere quod malum fit aliquid.

Ad duodecimum dicendum, quod bonum, & malum non funt differentiæ nifi in moralibus, in quibus malum pofitive aliquid dicitur, fecundum quod ipfe actus voluntatis denominatur malus a volito; licet & ipfum malum non poffit effe volitum nifi fub ratione boni.

Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque eft magis malum altero, non per acceffum ad aliquid fumme malum, vel per participationem diverfam alicuius formæ, ficut dicitur aliquid magis vel minus album fecundum diverfam participationem albedinis; fed dicitur aliquid magis vel minus malum, fecundum quod magis vel minus privatur de bono, non quidem effective, fed formaliter. Homicidium enim dicitur maius peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animæ; fed quia magis removet bonitatem ipfius actus: plus autem contrariatur caritatis bono, quo debet informari actus virtuofus, homicidium, quam adulterium.

Ad decimumquartum dicendum, quod nihil prohibet malum habere loci pofitionem fecundum id quod in eo de bono retinetur,

(a) *Al. deeft* aliorum.

& quod commendet bonum sua oppositione inquantum est malum.

Ad decimumquintum dicendum, quod subiectum quod est affirmatione monstratum, non solum est contrarium, sed etiam privatio. Dicit enim Philosophus ibidem, quod aliqua privatio affirmatione monstratur, ut nudum: & praeterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum quamdam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subiecto in non subiectum; cum tamen homo de bonitate virtutis in maliriam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet per praemissa.

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut Dionysius solvit (loc. cit. in argum.) malum est corruptivum inquantum est malum; generativum autem non est inquantum malum, sed inquantum retinet aliquid de bono.

Ad decimumseptimum dicendum, quod non esse numquam appetitur, nisi inquantum per aliquod non esse conservatur proprium esse; sicut ovis absentiam lupi appetit propter conservationem propriae vitae; nec praesentiam lupi refugit, nisi inquantum est suae vitae corruptiva. Ex quo patet quod ens appetitur per seipsum, fugitur autem per accidens; non ens autem fugitur per se, & appetitur per accidens: & ideo bonum, inquantum bonum, est aliquid; malum autem, inquantum malum, est privatio.

Ad decimumoctavum dicendum, quod poena, inquantum est poena, est malum alicuius; inquantum est iusta, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter, esse malum alicuius; sicut forma ignis est bonum simpliciter, sed est malum aquae.

Ad decimumnonum dicendum, quod ens dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod significat naturam decem generum; & sic neque malum, neque aliqua privatio est eius, neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem *an est*; & sic malum est, sicut & caecitas est. Non tamen malum est aliquid: quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem *an est*, sed etiam quod respondetur ad quaestionem *quid est*.

Ad vicesimum dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum: & ideo potest dici, quod malum est ens rationis, & non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re: & hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum: bonum enim est aliquid intelligi.

ARTICULUS II.

Utrum malum sit in bono.

I. P. quaest. XLVIII. *art.* 2. *& II. Sent. dist.* XXXIV. *art.* 4. *& III. cont. Gent. cap.* XI.

Secundo quaeritur, utrum malum sit in bono. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. quod malum neque est existens, neque in existentibus: & hoc probat per hoc quod omne existens est bonum. Malum autem non est in bono. Ergo non est in existente: & sic videtur quodam manifesto uti, quod malum non sit in bono.

2. Sed dicendum, quod malum est in existente, & in bono, non inquantum est existens, vel bonum, sed inquantum est deficiens. Sed contra. Omnis defectus pertinet ad rationem mali. Si ergo malum est in existente, inquantum est deficiens, malum est in existente inquantum existens est malum. Malum ergo aliquod praesupponitur in existente ad hoc quod possit esse subiectum mali: & redibit quaestio de illo malo quod sit eius subiectum: & si existens, inquantum est deficiens, est eius subiectum, oportebit praesupponere aliquod aliud malum, & sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, ut scilicet si malum est in existente, sit in eo, non inquantum est deficiens, sed inquantum est existens: quod est contra Dionysium.

3. Praeterea. Malum, & bonum sunt opposita. Sed unum oppositorum non est in alio, sicut frigidum non est in igne. Ergo malum non est in bono.

4. Sed dicendum, quod malum non est in bono sibi opposito, sed in alio. Sed contra. Omne illud quod convenit multis, convenit eis per unam naturam. Sed bonum convenit multis, similiter & malum. Ergo per unam naturam communem bonum convenit omnibus bonis, & malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum, oppositum est bono. Ergo malum quodlibet opponitur cuilibet bono; & sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito.

5. Praeterea. Augustinus dicit in Ench. (cap. XIII. in princ.) quod in hoc quod malum est in bono, fallit Dialecticorum regula,

gula, quæ dicit, quod contraria simul esse non possunt. Non autem falleret, si malum non esset in bono sibi opposito. Ergo ex hoc quod malum est in bono, sequitur quod oppositum sit in opposito; quod omnino esse non potest: quia omnia opposita includunt in se contradictionem, contradictoria autem simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono.

6. Præterea. Omne quod inest alicui, aut causatur ex subiecto, sicut accidens naturale, ut calor ex igne; aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquæ ex igne, qui est accidens innaturale. Si ergo malum sit in bono, aut causatur ex bono, aut ab aliquo alio. Sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, secundum illud Matthæi VII. *Non potest arbor bona fructus malos facere*. Nec iterum causatur ab aliquo alio: quia & hoc vel est malum, vel est commune principium mali, & boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono: quia sic sequeretur quod non omnis binarius haberet ante se unitatem. Nec iterum potest esse quod sit unum commune principium boni, & mali: quia idem secundum idem non facit diversa, & difformia. Ergo nullo modo malum potest esse in bono.

7. Præterea. Nullum accidens diminuit, vel corrumpit subiectum in quo est. Sed malum diminuit, vel corrumpit bonum. Ergo malum non est in bono.

8. Præterea. Sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam: unde malum non invenitur nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX. Metaph. (com. XXII.) Sed malum est in potentia, sicut & qualibet privatio. Non ergo malum est in bono, sed in malo.

9. Præterea. Bonum, & finis sunt idem, ut dicitur in V. Metaph. (com. III.) & in II. Physic. (com. XXXI.) Forma autem, & finis incidunt in idem, ut dicitur in II. Physic. (com. LXX.) Sed privatio formæ substantialis excludit formam a materia. Ergo non relinquit aliquod bonum. Cum ergo privatio sit in materia, & habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono.

10. Præterea. Quanto aliquod subiectum perfectius est, tanto & accidens magis in eo invenitur; sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum; quod est impossibile.

11 Præterea. Omne subiectum est conservativum accidentis. Sed malum non conservatur a bono, sicut in subiecto, sed magis destruitur. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

12. Præterea. Omne accidens denominat suum subiectum. Si ergo malum sit in bono, denominabit bonum; & ita sequetur quod bonum sit malum, quod est contra id quod dicitur Isai. v. 20. *Væ qui (a) dicunt bonum malum*.

13. Præterea. Quod non est ens, non est in aliquo. Sed malum non est ens. Ergo non est in bono.

14. Præterea. Sicut defectus est de ratione mali, ita perfectio est de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto, cum sit corruptio. Ergo malum non est in bono.

15. Præterea. Bonum est quod omnia appetunt. Sed id quod est subiectum malo, non est appetibile: vivere enim in miseriis nullus appetit, ut dicitur IX. Ethic. Ergo id quod est subiectum mali, non est bonum.

16. Præterea. Nihil nocet nisi suo opposito. Si ergo malum non sit in bono sibi opposito, sed in quodam alio bono, non nocebit ei, & sic non habebit rationem mali: quia intantum est malum, inquantum nocet bono, ut Augustinus dicit in Ench. (cap. XII.) & in Lib. de natura boni (cap. VI.) In malo autem sibi opposito esse non potest. Ergo in nullo bono est malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Ench. (cap. XIV.) quod malum nisi in bono esse non potest.

Præterea. Malum est privatio boni, ut Augustinus dicit [Ench. cap. XI.] Sed privatio determinat sibi subiectum: est enim negatio in subiecto, ut dicitur in IV. Metaph. (com. IV.) Ergo malum determinat sibi subiectum. Sed omne subiectum, cum sit existens, est bonum: quia bonum & ens convertuntur. Ergo malum est in bono.

Respondeo dicendum, quod malum non potest esse nisi in bono. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod de bono dupliciter contingit loqui: uno modo de bono absolute; alio modo secundum quod dicitur bonum hoc, ut bonus oculus. Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit. Cum enim bonum sit id

(a) Vulgata, *dicitis*.

id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus sea quæ in finem ordinantur, consequens est ut ea quæ ordinantur in finem ex hoc ipso quod in finem, vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant: unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum, habet ad bonum ordinem; cum esse in potentia n hil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni. Omne ergo subiectum, inquantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem. Et quia Platonici non distinguebant inter materiam & privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant, quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in Lib. de divin. Nomin. (cap. v.) bonum præordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione, & non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen hæc consideratio quantum ad aliquid vera est: quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, & esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per seipsam: & cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per seipsam. Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu, sive in potentia, absolute bonum dici possit; non tamen ex hoc ipso qualibet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharædus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic ergo licet homo, secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo; sed id quod facit bonum unumquodque, est propria virtus eius. Virtus enim est quæ bonum facit habentem, secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. vi. in prin.) Virtus autem est ultimum potentiæ rei, ut dicitur in I. de cælo (com. cxvi.) Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam; sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, & bonus oculus quando habet perfectionem oculi. Secundum præmissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum eius dicitur; sicut acumen visus dicitur bonum oculi, & virtus dicitu bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quæ habet suam perfectionem; sicut homo virtuosus, & oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subiectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem; sicut anima ad virtutem, & substantia oculi ad acumen visus. Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitæ perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid, & non habet; sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio, per malum privatur: unde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subiecto, & perfectione, diminuitur per malum, inquantum tollitur perfectio, & remanet subiectum; sicut cæcitas privat visum, & diminuit oculum videntem, & est in substantia oculi, vel etiam in ipso animali, sicut in subiecto. Unde si aliquod bonum est quod est actus purus nullam potentiæ permixtionem habens, cuiusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit quod malum non sit in existente, sicut privatio in subiecto; sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subiecto existens.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod malum est in existente, inquantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo quod ly *inquantum* designet quamdam concomitantiam; & sic est verum quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset, quod album est in corpore, inquantum corpus est album. Alio modo ita quod ly *inquantum* designet rationem præexistentem in subiecto; & sic procedit ratio.

Ad tertium dicendum, quod malum non opponitur bono in quo est: est enim in bono quod est in potentia. Malum autem est privatio, potentia autem non opponitur neque privationi, neque perfectioni; sed substernitur utrique. Dionysius tamen in iv. cap. de divin. Nomin. (part. 4.) utitur hac ratione ad ostendendum, quod malum non est in bono tamquam aliquid existens.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa multiplicem defectum habet. Nam quod primo dicitur, quod id quod convenit pluribus, convenit eis secundum unam naturam communem, veritatem habet in his quæ de pluribus univoce prædicantur. Bonum autem non prædicatur univoce de omnibus bonis, sicut

ficut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumeat omnia genera. Et hac ratione Ariftoteles in I. Ethic. (com. VI.) oftendit quod non eft una communis idea boni. Secundo quia dato quod bonum diceretur univoce, & etiam malum, tamen malum cum fit privatio, non dicitur de multis fecundum unam intentionem. Tertio, dato quod utrumque univocum effet, & utrumque aliquam naturam fignificaret; poffet quidem dici, quod communis natura mali opponeretur communi naturæ boni; non tamen oporteret quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono; ficut vitium in communi opponitur virtuti in communi; non tamen quodlibet vitium cuilibet virtuti: intemperantia enim non opponitur liberalitati.

Ad quintum dicendum, quod in hoc quod malum eft in bono, non fallit regula Dialecticorum fecundum rei veritatem, quia malum non eft in bono fibi oppofito, ut dictum eft; fed fallit fecundum quamdam apparentiam, prout malum abfolute dictum, & bonum, videntur oppofitionem habere.

Ad fextum dicendum, quod malum, cum non fit in fubiecto ficut accidens naturale, non caufatur ex fubiecto, ficut nec privatio ex potentia: nec iterum habet exterius caufam per fe, fed per accidens tantum, ut patebit (infra quæft. III.) cum de caufa mali quæretur.

Ad feptimum dicendum, quod malum non eft ficut in fubiecto in bono quod diminuit, vel corrumpit; fed potius in bono, fecundum quod ens in potentia dicitur bonum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis actus fecundum fe fit bonum, non tamen fequitur quod potentia fecundum fe fit malum, fed privatio quæ opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipfo quod habet ordinem ad actum, habet rationem boni, ut dictum eft (in corp. art.)

Ad nonum dicendum, quod in illa ratione multiplex defectus eft. Primo enim licet finis fit fecundum fe bonum, non tamen folus finis eft bonum, fed etiam ea quæ ordinantur ad finem, ex ipfo ordine habent rationem boni, ut dictum eft. Secundo quia licet aliquis finis fit idem cum forma, non tamen fequitur quod omnis finis fit forma: nam in quibufdam etiam ipfa operatio, vel ufus eft finis, ut dicitur in I. Ethic. (com. I.) Et iterum cum factum fit quodammodo finis facientis, difpofitio ad formam eft finis in artibus quæ materiam præparant: & ipfa materia, fecundum quod eft facta ab arte divina, hac ratione eft bonum, & finis, prout ad ipfam terminatur actio creantis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus quæ confequuntur naturam fubiecti, ficut calor confequitur naturam ignis: aliter tamen eft de accidente quod eft receffus a natura, ficut ægritudo. Non enim fequitur, fi ægritudo eft accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto fit magis ægrum, fed quod tanto fit minus ægrum: & eadem ratio eft de quolibet malo. Poteft tamen dici, quod quanto aliquid magis eft in potentia, & magis aptum ad bonum, tanto peius fit ipfum privari bono. Bonum autem quod eft fubiectum mali, eft potentia: & fic aliquo modo quanto magis eft bonum quod eft fubiectum mali, tanto magis eft malum.

Ad undecimum dicendum, quod fubiectum confervat accidens quod naturaliter ei ineft. Sic autem malum non eft in bono tamquam naturaliter inhærens bono; & tamen malum non poffet effe, fi totaliter bonum deftrueretur.

Ad duodecimum dicendum, quod, ficut dicit Auguftinus in Enchir. (cap. XIII.) fententia prophetica eft contra eos qui dicunt bonum, inquantum eft bonum, effe malum; non autem eft contra eos qui dicunt id quod eft fecundum aliquid bonum, fecundum aliud effe malum.

Ad decimumtertium dicendum, quod malum non dicitur effe in bono quafi aliquid pofitive dictum, fed ficut privatio.

Ad decimumquartum dicendum, quod non folum id quod eft perfectum, habet rationem boni, fed etiam id quod eft in potentia ad perfectionem: & in tali bono eft malum.

Ad decimumquintum dicendum, quod id quod eft fubiectum privationi, licet non fit appetibile ex eo quod eft fub privatione, eft tamen appetibile ex eo quod eft in potentia ad perfectionem: & fecundum hanc rationem eft bonum.

Ad decimumfextum dicendum, quod malum nocet bono compofito ex potentia & actu, inquantum aufert ei fuam perfectionem: nocet etiam ipfi bono quod eft in potentia, non quafi aliquid eius auferens, fed inquantum eft ipfa ablatio, vel privatio perfectionis cui opponitur.

A R-

ARTICULUS III.

Utrum bonum sit causa mali.

I. P. quaest. xlix. *art.* 1. & 2. & 1. 2. *quaest.* lxxv. *art.* 1. & *II. Sent. dist.* 1. *quaest.* 1. *art.* 1. & *II. cont. Gent. cap.* xli.

Tertio quaeritur, utrum bonum sit causa mali. Et videtur quod non. Dicitur enim Matth. vii. *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Fructus autem dicitur effectus causae. Ergo bonum non potest esse causa mali.

2. Praeterea. Effectus habet similitudinem in sua causa: quia omne agens agit sibi simile. Sed similitudo mali non praeexistit in bono. Ergo bonum non est causa mali.

3. Praeterea. Ea quae sunt causatorum, substantialiter praeexistunt in causis. Si ergo malum causatur ex bono, malum substantialiter praeexistit in bono; quod est impossibile.

4. Praeterea. Unum oppositum non est causa alterius. Sed malum opponitur bono. Ergo bonum non est causa mali.

5. Praeterea. Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (par. 4.) quod malum non est ex bono; & si ex bono est, non est malum.

6. Sed dicendum, quod bonum, inquantum deficiens, est causa mali. Sed contra. Omnis defectus habet rationem mali. Si ergo bonum est causa mali, inquantum est deficiens, sequitur quod bonum est causa mali, inquantum praehabet in se aliquod malum; & tunc redibit quaestio de illo malo. Aut ergo procedetur in infinitum; aut oportebit reducere in aliquod primum malum, quod sit causa mali; aut oportebit dicere quod bonum, inquantum huiusmodi, est causa mali.

7. Sed dicendum, quod ille defectus qui praeexistit in bono, secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas, sive potentia ad defectum. Sed contra. Philosophus dicit in II. Phys. (com. xxxiv.) quod causae secundum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, & causae secundum actum comparantur effectibus secundum actum. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malum in actu.

8. Praeterea. Posita causa sufficienti ponitur effectus: quia de ratione causae est quod faciat debere esse effectum. Sed non quandocumque est defectibilitas in aliqua creatura, invenitur in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defectibile nondum deficiens in instanti quod est A, in B autem deficiat actu. Aut ergo aliquid advenit in B quod non erat in A, aut nihil. Si nihil, non deficiet in B, sicut non deficiebat in A; si autem aliquid additum est, aut est bonum, aut malum. Si malum, erit abire in infinitum sicut prius: si bonum, ergo bonum, inquantum huiusmodi, est causa mali; & sic sequitur quod magis bonum sit causa magis mali, & summum bonum causa summi mali. Non ergo bonum, inquantum est deficiens, est causa mali.

9. Praeterea. Omne bonum inquantum est creatum, est potens deficere. Si ergo bonum, inquantum est potens deficere, est causa mali, sequitur quod bonum, inquantum est creatum, sit causa mali. Sed semper bonum creatum manet creatum. Ergo semper erit causa mali; quod est inconveniens.

10. Praeterea. Si bonum, inquantum deficiens actu, vel potentia, est causa mali, sequitur quod Deus, qui nullo modo est deficiens nec actu, nec potentia, non possit esse causa mali; quod est contra illud quod dicitur Isai. xlv. 7. *Ego Dominus creans malum:* & Amos iii. 6. (a) *Non est malum in civitate quod Deus non fecerit.* Ergo bonum non est causa mali, inquantum est deficiens.

11. Praeterea. Sicut se habet perfectio ad bonum, ita se habet defectus ad malum. Ergo commutatim sicut se habet defectus ad bonum, ita se habet perfectio ad malum. Sed aliquis defectus, inquantum est defectus, est causa boni; sicut fides, inquantum est visio aenigmatica, quod ad defectum visionis pertinet, est causa meriti. Ergo bonum, inquantum est perfectum, & non inquantum est deficiens, potest esse causa mali.

12. Praeterea. Ad operandum tria requiruntur, ratio dirigens, voluntas imperans, & potentia exequens. Sed defectus in ratione, qui est ignorantia, excusat a malo, idest a culpa, & sic non est causa mali: & similiter defectus potentiae, qui est infirmitas, excusat. Ergo & defectus qui est in voluntate, excusat. Non ergo voluntas, inquantum est bonum deficiens, est causa mali.

13. Praeterea. Si voluntas, inquantum est deficiens, est causa mali; aut ergo inquantum est deficiens a bono quod debet ei inesse,

(a) Vulgata: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?*

esse, & hæc est pœna, & sic pœna præcederet culpam; aut a bono quod non debet ei inesse, & ex tali defectu nullum malum sequitur: non enim aliquod malum sequitur in lapide ex hoc quod non habet visum. Nullum ergo bonum est causa mali inquantum est deficiens.

14. Sed dicendum, quod bonum, inquantum huiusmodi, potest esse causa mali, sed per accidens. Sed contra. Actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulcrum attingit ad thesaurum inventum. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni pertingit ad ipsum malum; quod videtur inconveniens.

15. Præterea. Agens aliquid illicitum præter intentionem, non peccat; sicut si aliquis intendat percutere hostem, & percutiat patrem. Per accidens autem causa alicuius est quod non intendit ipsum. Si ergo malum non habet causam nisi per accidens, sequitur quod nullus faciendo malum peccat; quod est inconveniens.

16. Præterea. Omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet causam per se.

17. Præterea. Illud quod provenit per accidens, provenit ut in paucioribus. Sed malum provenit ut in pluribus: quia, ut dicitur Eccle. 1. 15. *stultorum infinitus est numerus*. Ergo malum habet causam per se, & non per accidens.

18. Præterea. Natura est causa per se eorum quæ naturaliter fiunt, ut dicitur II. Phys. (com. 111. & seq.) Sed aliqua mala fiunt naturaliter, scilicet corrumpi, & senescere, ut dicitur in V. Phys. Ergo non est dicendum, quod bonum sit causa mali per accidens.

19. Præterea. Bonum est actus, & potentia. Sed neutrum est causa mali: nam forma, quæ est actus, privatur per malum; bonum autem quod est potentia, se habet ad utrumque, scilicet ad bonum, & ad malum. Ergo nullum bonum est causa mali.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. xiv. & xv.) quod malum non potest oriri nisi ex bono.

Præterea. Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nom. quod omnium malorum principium, & finis est bonum.

Respondeo dicendum, quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim, quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa: quod enim provenit præter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens; sicut effossio sepulcri per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit præter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem, inquantum huiusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum, vel desideratum: quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum inquantum huiusmodi. Unde videmus quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur; sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, & propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se. Secundo idem apparet, quia omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinem suæ causæ, vel secundum eamdem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus æquivocis: omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non assimilatur causæ agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se, habet certum, & determinatum ordinem ad suum effectum: quod autem fit secundum ordinem, non est malum, sed malum accidit in prætermittendo ordinem. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non habet causam per se, oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhærens, ut privatio (quæ quidem est defectus eius quod est natum inesse, & non inest) quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum eius, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam: non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum,

num, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cuiuslibet mali, bonum sit causa per accidens. Contingit autem & malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali inquantum est deficiens; alio modo inquantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili appatet: huius enim mali quod est corruptio aquæ, causa est virtus ignis activa. Quæ quidem non principaliter intendit, & per se non esse aquæ; sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui coniungitur ex necessitate non esse aquæ: & sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Huius vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quæratur causa huius defectus quod est malum feminis, erit devenire in aliqood bonum quod est causa mali per accidens, & non inquantum est deficiens. Huius enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem con traria qualitati quæ requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cuius alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet, & per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono, inquantum est deficiens; sed causatur ex bono, inquantum est perfectum, sed per accidens. In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri, & afficit eam ad delectandum tali delectatione, quæ excludit ordinem rationis, & legis divinæ; quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis, & naturalibus. Non est autem sic: quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere, vel non recipere: unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundum utrumque prædictorum modorum, scilicet & per accidens, & inquantum est bonum deficiens: per accidens quidem, inquantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet coniunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, inquantum in voluntate oportet præconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum: quod sic patet. In omnibus enim quorum unum debet esse regula, & mensura alterius, bonum in regulato, & mensurato est ex hoc quod regulatur, & conformatur regulæ, & mensuræ; malum vero ex hoc quod est non regulari, vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula, & mensura. Similiter delectatio, & quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum, & regulandum secundum regulam rationis, & legis divinæ: unde non uti regula rationis, & legis divinæ, præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non uti regula prædicta, non oportet aliquam causam quærere: quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere, vel non agere: & hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum, nec culpa, nec pœna: quia anima non tenetur, nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu: sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad huiusmodi electionem: sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram; sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum: & similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis, vel legis divinæ; sed ex hoc quod non habens regulam, vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendum: & inde est quod Augustinus dicit in XII. de civit. Dei (cap. VI. & VII. & Lib. XIV. cap. XIII.) quod voluntas est causa peccati inquantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio, vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in Enchir. (cap. XV.) per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est, quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum.

Sed

Sed tamen & ipsa mala voluntas est ex aliquo bono, sicut & ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala, quæ est bonum deficiens; tamen oportet devenire ad hoc quod malum causetur per accidens (a) a bono non deficiente.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de causa per se: in tali enim causa præexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens.

Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio procedit de causa, & effectu per se: causa enim quæ substantialiter præbet quod est in effectu, est causa per se.

Ad quartum dicendum, quod oppositum non est causa sui oppositi per se; sed per accidens nihil prohibet. Frigidum enim est causa calidi, conversum quodammodo, & ambiens, ut dicitur in VIII. Physic. (com. VIII.)

Ad quintum dicendum, quod Dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono sicut ex causa per se; sed postea in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per accidens.

Ad sextum dicendum, quod aliquod bonum est causa mali inquantum est deficiens; non tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum, non inquantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali, quod est peccatum, est voluntas deficiens; sed ille defectus non habet rationem nec culpæ, nec pœnæ, secundum quod præintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec huiusmodi defectus oportet aliam causam quærere: unde non oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur, quod bonum, inquantum est deficiens, est causa mali, si ly *inquantum* designet aliquid præexistens, sic non est universaliter verum; si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter, quia omne quod causat malum, est deficiens, idest defectum causans; sicut si diceretur, quod omne calefaciens calefacit inquantum est calefaciens.

Ad septimum dicendum, quod bonum, inquantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit in actu, sed inquantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est (in corp. art.) Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali: quia si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali.

Et per hoc etiam patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit: quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulæ, & mensuræ. Si autem ipsum esset sua regula, & mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus regula esset incisionis.

Ad decimum dicendum, quod, sicut iam dictum est (in solut. 6.) non oportet quod bonum quod est causa mali per accidens, sit bonum deficiens. Sic autem Deus est causa mali pœnæ: non enim in puniendo intendit malum eius quod punitur, sed ordinem suæ iustitiæ imprimere rebus, ad quod sequitur malum huius quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aquæ.

Ad undecimum dicendum, quod fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio ænigmatica; sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene utitur, assentiendo scilicet his quæ non videt, propter Deum. Nihil autem prohibet quod etiam aliquis bene utendo malo mereatur; sicut e contrario aliquis male utendo bono demeretur.

Ad duodecimum dicendum, quod defectus ipse voluntatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, & sicut defectus potentiæ exequentis est infirmitas. Sic ergo defectus voluntatis non excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, neque defectus potentiæ excludit infirmitatem.

Ad decimumtertium dicendum, quod defectus qui præintelligitur in voluntate ante peccatum, non est culpa, neque pœna, sed negatio pura; sed accipit rationem culpæ ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis, & legis divinæ.

Ad decimumquartum dicendum, quod causa per accidens dicitur aliquid alicuius dupliciter. Uno modo ex parte causæ, sicut causa domus per se est ædificator, cui accidit

(a) Al. a bono deficiente.

esse musicum; & sic musicum, quod accidit causæ per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte effectus; ut si dicatur, quod ædificator est causa domus per se; causa autem alicuius quod accidit domui, est per accidens; sicut quod domus sit fortunata, vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene, vel male. Cum ergo dicitur, quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, inquantum scilicet bonum est causa alicuius boni, cui accidit quædam privatio quæ dicitur malum. Licet autem aliquando actio causæ pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum: operatio enim ædificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene, vel male accidat. Et sic dico, quod actio boni non pertingit ad malum causatum: propter quod Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. quod malum non solum est præter intentionem, sed etiam præter viam: quia motus per se non terminatur ad malum.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei ut in paucioribus, & raro; & tunc agens dum intendit effectum per se, non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus; & tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo, proiiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper, vel ut in pluribus adiungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat. Delectationi autem quæ est in adulterio, semper coniungitur malum, scilicet privatio ordinis iustitiæ: unde non excusatur a peccato: quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper coniungitur malum, etsi non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut per accidens quod est ex parte causæ reducitur ad causam per se agentem; ita per accidens quod est ex parte effectus, reducitur ad alium effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens, reducitur ad bonum cui coniungitur, quod est effectus per se.

Ad decimumseptimum dicendum, quod non semper id quod est per accidens, est ut in paucioribus, sed quandoque est semper, aut in pluribus; sicut vadens ad forum causa emendi, aut semper, aut in pluribus invenit multitudinem hominum, quamvis hoc non intendat. Similiter adulter intendens bonum cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit quod pluribus modis contingit deviare a medio quam medium tenere, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) & quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod corruptio dicitur mutatio naturalis, non secundum naturam particularem eius quod corrumpitur, sed secundum naturam universalem, quæ movet ad generationem, vel corruptionem: ad generationem quidem propter se, ad corruptionem autem inquantum generatio sine corruptione esse non potest. Et sic non est per se, & principaliter intenta corruptio, sed generatio tantum.

Ad decimumnonum dicendum, quod causa mali per accidens non est bonum quod privatur per malum, neque bonum quod substernitur malo; sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam, privat aliam.

ARTICULUS IV.

Utrum malum convenienter dividatur per pœnam, & culpam.

I. P. quæst. XLVIII. *art.* 5. *II. Sent. dist.* XXXV. *art.* 1. *& III. dist.* XXXIV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæstiunc.* 1. *corp.*

QUarto quæritur, utrum malum convenienter dividatur per culpam, & pœnam. Et videtur quod non. Quia omnis bona divisio est per opposita. Sed pœna, & culpa non sunt opposita: quia aliquod peccatum est pœna peccati, ut Gregorius dicit super Ezech. (homil. XI.) Ergo malum non convenienter dividitur per pœnam, & culpam.

2. Sed dicendum, quod peccatum non est pœna inquantum peccatum, sed per quamdam concomitantiam. Sed contra. Actus, inquantum est inordinatus, est malus. Sed in-

inquantum est inordinatus, est pœna: dicit enim Augustinus in I. Confess. (cap. XII. in fin.) *Iussisti Domine, & sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit pœna*.

3. Præterea. Perfectio secunda, quæ est operatio, est melior quam prima, quæ est forma, vel habitus: unde & Philosophus probat in I. Ethic. (cap. VIII.) quod summum bonum humanum, scilicet felicitas, non est habitus, sed operatio. Si igitur privari prima perfectione est pœna, multo magis peccatum, quod tollit secundam perfectionem, scilicet malum operationis, est pœna.

4. Præterea. Omnis passio anxietatem inducens, videtur pœnam habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut invidia, accidia, ira, & huiusmodi: & multa etiam sunt difficultatem habentia in operando, sicut in persona impiorum dicitur Sap. v. 7 *Ambulavimus vias difficiles*. Ergo videtur quod peccatum, inquantum huiusmodi, sit pœna.

5. Præterea. Si peccatum per concomitantiam est pœna, omne peccatum quod concomitatur aliqua pœna, erit pœna. Sed primum peccatum concomitatur aliqua pœna. Ergo sequitur quod primum peccatum sit pœna: quod est contra Augustinum, qui dicit sola illa peccata esse pœnas quæ sunt media inter primum peccatum apostasiæ, & ultimam pœnam gehennæ.

6. Præterea. Sicut dicit Augustinus in Lib. de natura boni (cap. IV. XXXVI. & XXXVII.) malum est corruptio modi, speciei, & ordinis naturalis: & loquitur de malo in communi. Postmodum autem ad rationem pœnæ pertinere dicit quod adversetur naturæ. Ergo videtur quod omne malum sit pœna. Non ergo debet malum dividi per pœnam, & culpam.

7. Præterea. Contingit aliquem gratiam non habentem peccare. Culpa autem omnis, cum sit malum, aliquod bonum privat: non autem privat bonum gratiæ, cum suppositum sit quod gratiam non habeat. Ergo privat bonum naturæ: ergo est pœna: quia de ratione pœnæ est ut adversetur naturæ bono, ut Augustinus dicit.

8. Præterea. Ipse actus peccati, secundum hoc quod est actus quidam, & bonus est, & a Deo est. Secundum hoc ergo est in eo malum culpæ secundum quod est in eo aliqua corruptio. Sed omnis corruptio habet rationem pœnæ. Ergo malum culpæ, inquantum est malum, est pœna; & ita non debet dividi culpa contra pœnam.

9. Præterea. Illud quod secundum seipsum est bonum, non debet poni ut divisivum mali. Sed pœna, inquantum huiusmodi, est bona, quia est iusta: onde & satisfacientes laudantur de hoc qood pœnam volunt pro peccatis subire. Ergo pœna non debet poni ut divisiva mali.

10. Præterea. Aliquod malum est quod nec est pœna, nec culpa, scilicet malum naturæ. Ergo insufficienter dividitur malum per pœnam, & culpam.

11. Præterea. De ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem; de ratione autem culpæ est quod sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quæ nec vult, nec sunt contra eius voluntatem; sicut si alicuius res in eius absentia diripiantur eo ignorante. Ergo malum non sufficienter dividitur per pœnam, & culpam.

12. Præterea. Quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur & reliquum, ut Philosophus dicit (I. Topic. cap. XIII.) Sed bonum dicitur tripliciter, videlicet honestum, utile, & delectabile. Ergo & malum in tria debet dividi, & non in duo tantum.

13. Præterea. Secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. VI. a med.) malum est multiplicius quam bonum. Sed est triplex bonum, scilicet naturæ, gratiæ, & gloriæ. Ergo videtur quod malum debeat esse multiplicius; & ita videtur quod malum inconvenienter dividatur per duo tantum.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib de Fide ad Petrum (cap. XXI.) *Geminum est creaturæ rationalis malum: unum quo voluntarie deficit a summo bono; alterum quo in vita punitur*: per quæ duo exprimitur pœna, & culpa. Ergo malum dividitur per pœnam, & culpam.

Respondeo dicendum, quod natura rationalis, vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum, & malum præ aliis creaturis: quia quælibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum, intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, & in bonum commune movetur per appetitum voluntatis: & ideo malum rationalis creaturæ speciali quadam divisione dividitur per culpam, & pœnam. Hæc enim divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta; ex qua etiam huiusmodi ratio accipi potest, quia scilicet de ratione culpæ est quod sit secundum voluntatem, de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem. Voluntas

tas autem in sola natura intellectuali invenitur. Horum autem duorum distinctio sic potest accipi. Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quamdam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex; scilicet prima, quæ est forma, vel habitus; & secunda, quæ est operatio. Ad perfectionem autem primam, cuius usus est operatio, potest reduci omne illud quo utimur operando. Unde & e contrario duplex malum invenitur. Unum quidem in ipso agente, secundum quod privatur vel forma, vel habitu, vel quocumque quod necessarium sit ad operandum; sicut cæcitas, vel curvitas tibiæ quoddam malum est. Aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut si dicamus claudicationem esse aliquod malum. Sicut autem in aliis contingit hæc duo reperiri, ita & in natura intellectuali, quæ per voluntatem operatur: in qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpæ: ex hoc enim aliquis vituperatur, & culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem & in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formæ, aut habitus, aut cuiuscumque alterius, quod posset esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam, sive ad corpus, sive ad res exteriores: & tale malum, secundum fidei catholicæ sententiam, necesse est quod pœna dicatur. Sunt enim tria de ratione pœnæ. Quorum unum est quod habeat respectum ad culpam: dicitur enim proprie aliquis puniri quando patitur malum pro aliquo quod commisit. Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato præcedente vel in persona, vel saltem in natura: & sic sequitur quod omnis talis boni privatio, quo uti quis potest ad bene operandum in hominibus, pœna dicatur, & pari ratione in Angelis: & sic omne malum rationalis creaturæ vel sub culpa, vel sub pœna continetur. Secundum vero quod pertinet ad rationem pœnæ, est quod voluntati repugnet. Voluntas enim uniuscuiusque inclinationem habet in proprium bonum: unde privari proprio bono, voluntati repugnat. Sciendum tamen est, quod pœna tripliciter repugnat voluntati. Quandoque quidem voluntati actuali, sicut cum quis se sciente sustinet aliquam pœnam. Quandoque vero est contra voluntatem tantum habitualem, sicut cum alicui ignoranti subtrahitur aliquod bonum, de quo doleret, si sciret. Quandoque vero solum contra naturalem inclinationem voluntatis, sicut cum quis privatur habitu virtutis, qui virtutem habere non vult, sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Tertium vero esse videtur de ratione pœnæ ut in quadam passione consistat. Ea enim quæ contra voluntatem eveniunt, non sunt a principio intrinseco, quod est voluntas, sed a principio extrinseco, cuius effectus passio dicitur. Sic ergo tripliciter pœna, & culpa differunt. Primo quidem quia culpa est malum ipsius actionis, pœna autem est malum agentis. Sed hæc duo mala aliter ordinantur in naturalibus, & voluntariis: nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est pœna, divina providentia culpam per pœnam ordinante. Secundo modo differt pœna a culpa per hoc quod est secundum voluntatem, & contra voluntatem esse, ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Tertio vero per hoc quod culpa est in agendo, pœna vero in patiendo, ut patet per Augustinum in I. de lib. arb. (in princ.) ubi culpam nominat malum quod agimus, pęnam vero malum quod patimur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum de ratione culpæ sit quod sit voluntaria, de ratione autem pęnæ quod sit contra voluntatem, ut dictum est; impossibile est quod idem secundum idem sit pęna, & culpa: quia idem secundum idem non potest esse voluntarium, & contra voluntatem; sed secundum diversa nihil prohibet: ei enim quod volumus, potest esse aliquid coniunctum quod naturaliter voluntati repugnet; & quærendo quod volumus, incurrimus in id quod nollemus: & hoc in peccantibus accidit: dum inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato, & alia huiusmodi, quæ non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse & culpa, & pęna, sed non secundum idem.

Ad secundum dicendum, quod ipse actus non est volitus inquantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud; quod dum voluntas quærit, in prædictam inordinationem incurrit, quam non vellet: & sic ex eo quod est volitum, habet rationem culpæ; ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio pęnæ.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ipsa inordinata actio, secundum quod a voluntate procedit, rationem culpae habet; secundum vero quod eligens ex hac incurrit impedimentum debitae operationis, hoc pertinet ad rationem poenae. Unde idem potest esse poena, & culpa, sed non secundum idem.

Ad quartum dicendum, quod huiusmodi etiam anxietates passionum consequuntur in peccante praeter voluntatem ipsius: eligit etenim iracundus sic insurgere in punitionem alterius, ut ipse ex hoc nullam anxietatem, vel laborem pateretur: unde cum in ista incurrit praeter suam voluntatem, hoc ad rationem poenae pertinet.

Ad quintum dicendum, quod magis denominatur aliquid ab eo a quo dependet, quam ab eo quod dependet ab ipso. Peccatum autem habet poenam concomitantem dupliciter. Uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet, sicut cum aliquis propter culpam praecedentem a gratia deseritur, ex hoc sequitur ipsum peccare. Unde ipsum peccatum dicitur poena ratione desertionis gratiae, a qua quodammodo dependet: & sic primum peccatum non potest dici poena, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet poenam concomitantem, quae consequitur ex ipso; sicut est separatio a Deo, vel privatio gratiae, vel inordinatio agentis, vel anxietas passionis, seu laboris: & a poena sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur poena; quamvis etiam & sic possit dici poena causaliter, sicut Augustinus dicit (Lib. I. Confess. cap. XII. in fin.) quod inordinatus animus sibi ipsi est poena.

Ad sextum dicendum, quod malum in communi acceptum, est corruptio naturalis modi, speciei, & ordinis in communi; malum vero poenae, in ipso agente; malum vero culpae, inquantum huiusmodi, in ipsa actione.

Ad septimum dicendum, quod in eo qui non habet gratiam, culpa privat aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diminuendo ipsam. Haec autem privatio non est malum culpae formaliter, sed effectus eius, quod est poena. Malum autem culpae formaliter est privatio modi, speciei, & ordinis in ipso actu voluntatis.

Ad octavum dicendum, quod corruptio boni in actione, inquantum huiusmodi, non est poena agentis per se loquendo; sed esset poena actionis, si actioni puniri competeret. Sed ex hac corruptione, vel privatione actionis, consequitur aliqua corruptio, vel privatio in agente, quae habet rationem poenae.

Ad nonum dicendum, quod poena, secundum quod comparatur ad subiectum, est malum; inquantum privat illud aliquo modo, sed secundum quod comparatur ad agens quod infert poenam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter iustitiam punit.

Ad decimum dicendum, quod ista divisio, sicut dictum est, non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur; in qua non potest esse aliquod malum quod non sit culpa, vel poena, ut dictum est. Intelligendum tamen est, quod non omnis defectus habet rationem mali, sed defectus boni quod natum est haberi. Unde non est defectus hominis quod non potest volare, & per consequens nec culpa est, nec poena.

Ad undecimum dicendum, quod incommoda, vel damna quae quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem, sunt tamen contra voluntatem naturalem, vel habitualem, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod bonum utile ordinatur in delectabile, & honestum, sicut in finem: & sic duo sunt principalia bona, scilicet honestum, & delectabile; quibus opponuntur duo mala, culpa quidem honesto, poena vero delectabili.

Ad decimumtertium dicendum, quod de singulis horum trium bonorum, scilicet naturae, gratiae, & gloriae, est considerare formam, & actum; secundum quam differentiam culpa a poena distinguitur, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum plus habeat de ratione mali poena, vel culpa.

I. P. qu. XLVIII. *art. 6. & I. 2. quaest.* XIX. *art.* 1. *corp. & qu.* LXXVI. *art. 4. corp. & II. Sent. dist.* XXVII. *quaest.* III. *art. 2. corp.*

Quinto quaeritur, quid habeat plus de ratione mali, utrum poena, vel culpa. Et videtur quod poena. Sicut enim se habet meritum ad praemium, ita se habet culpa ad poenam. Sed praemium est maius bonum quam meritum. Ergo poena est magis malum quam culpa.

2. Praeterea. Illud est magis malum quod opponitur magis bono. Sed poena opponitur bono

bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit pœna quam culpa.

3. Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam pœna, inquantum separat a summo bono. Sed contra. Nihil magis separat a summo bono quam ipsa separatio a summo bono. Sed ipsa separatio a summo bono est pœna. Ergo adhuc pęna est maius malum quam culpa.

4. Præterea. Finis est magis bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est pęna, quæ dicitur carentia visionis divinæ; malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo maius malum est pęna quam culpa.

5. Præterea. Magis malum est privari possibilitate ad actum quam solo actu, sicut maius malum est cæcitas per quam privatur potentia visiva, quam tenebra per quam impeditur ipsa visio. Sed culpa opponitur ipsi merito; privatio autem gratiæ, per quam est possibilitas ad merendum, est pęna. Ergo pęna est magis malum quam culpa.

6. Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam pęna: quia etiam huius pęnæ culpa est causa. Sed contra. Licet in causis per se, causa sit potior effectu, tamen hoc non est necessarium in causis per accidens: contingit enim causam per accidens esse minus bonum quam effectum, sicut effossio sepulcri est causa per accidens inventionis thesauri: & similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum; sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequentis, quod per accidens ex hoc sequitur. Sed pęna est effectus culpæ per accidens: non enim qui peccat, intendit incidere in pęnam. Non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malum quam pęna, hoc quod culpa est causa pęnæ.

7. Præterea. Si culpa habet rationem mali, quia est causa pęnæ; ergo malitia culpæ est propter malitiam pęnæ. Sed propter quod unumquodque, & illud magis. Ergo pęna erit magis malum quam culpa.

8. Præterea. Quod dicitur de aliquo formaliter, verius convenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter; sicut verius dicitur sanum animal quam medicina. Si ergo malitia culpæ attenditur secundum hoc quod est causa pęnæ, sequitur quod magis malum sit pęna quam culpa: quia malum dicitur de culpa causaliter, de pęna vero formaliter.

9. Sed dicendum, quod malum dicitur etiam de culpa formaliter. Sed contra. Formaliter dicitur aliquid malum, inquantum inest sibi privatio boni. Sed maius bonum est quod tollitur per ipsam privationem, quæ est pęna, scilicet ipse finis, quam quod privatur per malum quod inest culpæ, quod est ordo ad finem. Ergo adhuc magis malum erit pęna quam culpa.

10. Præterea. Sicut dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nom. nullus respiciens ad malum operatur: & idem dicit, quod malum est præter voluntatem. Ergo quod magis est præter voluntatem, magis est malum. Sed pęna est magis præter voluntatem quam culpa: quia de ratione pęnæ est ut sit contra voluntatem, ut dictum est (art. præced.) Ergo magis malum est pęna quam colpa.

11. Præterea. Sicut de ratione boni est quod sit appetibile, ita de ratione mali est quod sit fugibile. Ergo quod est magis fugibile, est magis malum. Culpa autem fugitur propter pęnam; & sic pęna magis fugitur, quia propter quod unumquodque, & illud magis. Ergo pęna est magis malum quam culpa.

12. Præterea. Sequens privatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum. Sed pęna sequitur ad culpam. Ergo plus nocet quam culpa: ergo est magis malum: quia malum dicitur inquantum nocet, secundum Augustinum in Enchir. (cap. XII)

13. Præterea. Pęna destruit subiectum; quia mors est pęna quædam; culpa autem non, sed solum commaculat. Ergo plus nocet pęna quam culpa: ergo est magis malum.

14. Præterea. Illud quod præeligitur a viro iusto, præsumitur esse minus malum. Sed Loth, cum esset iustus, prælegit culpam pęnæ, offerens scilicet filias suas libidini Sodomitarum, quod erat culpa, ne pateretur iniuriam in domo sua, dum hospitibus suis violentia inferretur, quod est pęna. Ergo pęna est magis malum quam culpa.

15. Præterea. Deus pro peccato temporali infert pęnam æternam: quia, ut dicit Gregorius, æternum est quod cruciat, temporale quod delectat. Sed malum æternum est peius quam malum temporale, sicut & bonum æternum melius est temporali. Ergo pęna est magis malum quam culpa.

16. Præterea. Secundum Philosophum in II. Topic. malum est in pluribus quam bonum. Sed pęna est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa. Omnis autem culpa habet ad minus pęnam annexam. Ergo pęna est magis malum quam culpa.

17. Præterea. Sicut in bonis finis est melior

lior his quæ sunt ad finem, ita in malis est peior. Sed pœna est finis culpæ. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

18. Præterea. A qualibet culpa potest homo liberari: unde reprehenditur Cain, qui dixit Gen. IV. 13. *Maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear:* Sed aliquam pœna est a qua non potest homo liberari, scilicet pœna inferni. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

19. Præterea. Quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici quod magis est famosum tale. Sed magis est famosum quod pœna sit malum quam culpa: quia plures reputant pœnam pro malo quam culpam. Ergo malum per prius dicitur de pœna quam de culpa.

20. Præterea. Fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, & sic est prius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quædam pœna. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

Sed contra. Illud quod odiunt magis boni, est magis malum quam illud quod magis odiunt mali. Sed, sicut Augustinus dicit III. de civit. Dei (cap. 1.) mala pœnæ magis odiunt mali, mala vero culpæ magis odiunt boni. Ergo culpa est magis malum quam pœna.

Præterea. Secundum Augustinum in Lib. de natura boni (cap. IV. XXXVI. & XXXVII.) malum est privatio ordinis. Sed plus elongatur ab ordine culpa quam pœna: quia culpa de se inordinata est, ordinatur autem per pœnam. Ergo culpa est magis malum quam pœna.

Præterea. Malum culpæ opponitur bono honesto, malum vero pœnæ bono delectabili. Sed bonum honestum est melius quam bonum delectabile. Ergo malum culpæ est peius quam malum pœnæ.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio superficie tenus facilis videtur propter hoc quod multi pœnas non comprehendunt nisi corporales, vel quæ afflictionem sensui ingerunt, quæ absque dubio minus habent de ratione mali quam culpa, quæ opponitur gratiæ, & gloriæ. Sed quia etiam privatio gratiæ, & gloriæ, pœnæ quædam sunt, videntur ad minus ex æquo causam mali habere, si consideretur bonum cui utrumque malum opponitur: quia etiam privatio ipsius finis ultimi, quod est optimum, pœnæ rationem habet. Sed evidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali. Primo quidem quia omne quod facit subiectum tale, magis est tale quam quod subiectum tale facere non potest; sicut si album inest alicui, ita quod subiectum per hoc album dici non potest, minus haber de ratione albi, quam si per hoc fiat subiectum album: quod enim inest alicui ita quod non afficiat, & denominet suum subiectum, videtur inesse secundum quid; simpliciter autem quod suum subiectum afficit, & denominat. Manifestum autem est quod ex malo culpæ dicitur malus ille cui inest, non autem ex malo pœnæ inquantum huiusmodi: unde Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. quod puniri non est malum; sed fieri pœna dignum. Unde consequens est quod malum culpæ plus habeat de ratione mali quam malum pœnæ. Causa autem quare ex malo culpæ aliquid dicitur malum, & non ex malo pœnæ, hinc accipienda est. Bonum enim, & malum dicitur simpliciter quidem secundum actum; secundum quid vero secundum potentiam: posse enim esse bonum, vel malum non simpliciter, sed secundum quid bonum, vel malum est]. Actus autem est duplex; scilicet primus, qui est habitus, vel forma; & secundus, qui est operatio; sicut scientia, & considerare. Actu autem primo inhærente adhuc adest potentia ad actum secundum; sicut sciens nondum actu considerat, sed considerare potest. Simpliciter ergo bonum, vel malum dicimus, secundum actum secundum, qui est operatio; secundum vero actum primum attenditur bonum, vel malum quodammodo secundum quid. Manifestum est autem quod in habentibus voluntatem, per actum voluntatis quælibet potentia, & habitus in bonum actum reducitur: quia voluntas habet pro obiecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona, propter quæ operantur potentiæ, & habitus quæcumque. Semper autem potentia quæ tendit ad finem principalem, movet per suum imperium potentiam quæ tendit ad finem secundarium: sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, & militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitum grammaticæ, bene loquitur, potest enim habens habitum non uti habitu, aut contra habitum agere, sicut cum grammaticus scienter solœcismum facit; sed tunc recte operatur secundum artem, quando vult. Et ideo homo qui habet bonam voluntatem, dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonæ voluntatis omnibus quæ habet bene utatur. Ex hoc vero quod habet habitum grammaticæ, non dicitur bonus homo, sed bo-

nus grammaticus: & similiter est de malo. Quia ergo malum culpæ est malum in actu voluntatis, malum autem pęnæ est privatio eius quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem; inde est quod malum culpæ facit hominem simpliciter malum, non autem malum pœnæ. Secunda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a Deo, tanto habet magis rationem mali. Magis autem alienum est a Deo culpa quam pœna: nam Deus est actor pœnæ, non autem actor culpæ. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam pœna. Causa autem quare Deus est actor pęnæ, non autem culpæ, hinc sumitur. Malum enim culpæ, quod est in actu voluntatis, opponitur directe actui caritatis, quæ est prima perfectio, & principalis voluntatis. Caritas autem ordinat actum voluntatis in Deum; non autem solum sic quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentiæ; sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiæ pertinet. Hoc autem non potest esse a Deo, quod bonum divinum, secundum quod in se ipso est, quis non velit; cum e contrario Deus omnem voluntatem inclinet ad volendum quod ipse vult: vult autem summum bonum, secundum quod ~~in se ipso est. Unde malum culpæ non pot-~~ est esse a Deo. Potest autem Deus velle quod ipsum bonum divinum, vel quodcumque aliud bonum sub eo, subtrahatur alicui, qui ad hoc (*a*) opportunitatem non habet: hoc enim bonum ordinis exigit ut nihil habeat id quo dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati, vel cuiuscumque alterius boni ab eo qui indignus est, rationem pęnæ habet. Deus ergo est actor pęnæ; sed actor culpæ esse non potest. Tertia ratio est, quia illud malum quod sapiens artifex inducit ad vitandum (*b*) aliud malum, minus habet de ratione mali quam illud malum ad quod vitandum inducitur; sicut si medicus sapiens præcidat manum, ne pereat corpus, manifestum est quod minus malum est præcisio manus quam destructio corpis. Manifestum est autem quod Dei sapientia pęnam inducit ad hoc quod vitetur culpa vel ab eo qui punitur, vel saltem ab aliis, secundum illud Iob XIX. 29. *Fugite a facie* (*c*) *iniquitatis, quoniam ultor iniquitatis est gladius*. Sic ergo patet quod maius malum est culpa, ad cuius evitationem inducitur pęna, quam ipsa pęna. Quarta ratio est, quia malum culpæ consistit in operari; malum autem pęnæ in hoc quod consistit pati, sicut supra dictum est (art. præced.) Quod autem habet operationem malam, ostenditur iam esse malum; quod autem patitur aliquid mali, non per hoc ostenditur malum esse, sed esse quasi in via ad malum: quia quod patitur aliquid, movetur ad illud; sicut ex ipsa claudicatione ostenditur quod tibia iam subiaceat malo; ex hoc vero quod infertur ei passio, nondum subiacet defectui, sed est in via ad deficiendum. Sicut enim operatio quæ est existentis in actu, est melior quam motus ad actum, & perfectionem; ita & malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam pęna.

Ad primum ergo dicendum, quod si comparaetur præmium ad meritum, & pęna ad culpam quantum ad terminationem, sic invenitur similis comparatio utrobique: quia sicut meritum terminatur ad præmium, ita culpa terminatur ad pęnam. Sed si comparentur quantum ad intentionem, non est similis comparatio utrobique, sed magis e converso. Nam sicut aliquis operatur meritum propter præmium acquirendum, ita aliquis infert pęnam propter culpam vitandam: ~~unde sicut præmium est melius merito~~; ita culpa est peior quam pęna.

Ad secundum dicendum, quod bonum agentis est non solum perfectio prima, cuius privatio est pęna; sed etiam perfectio secunda, quæ operatio est, cui opponitur culpa: & melior est ipsa perfectio secunda quam prima. Et ideo culpa, quæ opponitur perfectioni secundæ, habet plus de ratione mali quam pęna, quæ opponitur perfectioni primæ.

Ad tertium dicendum, quod culpa separat a Deo separatione quæ opponitur unioni caritatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei, secundum quod in se est; pęna autem separat a Deo separatione quæ opponitur fruitioni, qua homo fruitur bono divino: & sic separatio culpæ est peior quam separatio pęnæ.

Ad quartum dicendum, quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter: uno modo in ipso homine, & sic ordinis privatio ad finem est pęna, sicut & privatio finis; alio modo in actione, & sic privatio ordinis ad finem est culpa: ex hoc enim homo

(a) *Forte* aptitudinem. (b) *A.* illud. (c) *Vulgata* gladii.

mo culpabilis est quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpæ ad malum pœnæ, sicut finis, & ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat, & finem, & ordinem ad finem.

Ad quintum dicendum, quod privatio ipsius habitualis gratiæ est pœna; sed depravatio actus (*a*) qui deberet ex gratia procedere, est malum culpæ. Et sic patet quod malum culpæ opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus.

Ad sextum dicendum, quod culpa quamvis sit per accidens causa pœnæ ex parte patientis pœnam, tamen ex parte inferentis est causa per se: hoc enim intendit puniens, ut propter culpam pœnam inferat.

Ad septimum dicendum, quod non ideo culpa est malum, quia pro culpa infertur pœna; sed potius e converso ideo infertur malum pœnæ ad coercendam, & ordinandam malitiam culpæ. Et sic patet quod malum non dicitur de culpa solum causaliter, sed etiam formaliter, & principalius quam de pœna, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio ad octavum, & nonum.

Ad decimum dicendum, quod non est iudicandum de rebus secundum existimationem malorum, sed secundum existimationem bonorum; sicut non est iudicandum de saporibus secundum existimationem ægri, sed secundum existimationem sani. Et ideo non est iudicanda pœna peior, quia mali magis eam fugiunt; sed potius iudicanda est culpa deterior, quia boni magis fugiunt ipsam.

Ad undecimum dicendum, quod virtuosi est fugere culpam propter seipsam, & non propter pœnam: sed malorum est fugere culpam propter pœnam, secundum illud Horatii:

Oderunt peccare mali formidine pœnæ:
Oderunt pecare boni virtutis amore.

Sed quod plus est, Deus pœnam non infert nisi propter culpam, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod sequens privatio est peior quam præcedens, quando includit ipsam. Et sic videtur posse dici, quod pœna cum culpa est peior quam culpa tantum. Et hoc quidem verum est ex parte eius qui punitur, sed ex parte punientis, pœna habet rationem iustitiæ, & ordinis: & sic per adiunctionem boni efficitur culpa minus mala, ut Boetius probat in Libro de Consolat. (IV. prosa IV.)

Ad decimumtertium dicendum, quod culpa, & pœna pertinent ad naturam rationalem, quæ secundum id quod rationalis est, incorruptibilis est: unde pœna proprium subiectum non tollit, etsi auferatur vita corporis per pœnam. Unde concedo quod corpori, simpliciter loquendo, peior sit pœna quam culpa.

Ad decimumquartum dicendum, quod Loth non præelegit culpam pœnæ, sed ostendit ordinem esse servandum in fuga culparum: quia tolerabilius est, si quis committit minorem culpam quam maiorem.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet culpa sit temporalis quantum ad actum, est tamen æterna (nisi per pœnitentiam deleatur) quantum ad reatum, & maculam: & æternitas culpæ est causa æternitatis pœnæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod esse in pluribus accidit alicui malo, scilicet quod est in moribus hominum, ex eo quod plures sequuntur naturam sensibilem quam rationem. Et ideo non oportet quod quanto aliquid magis est in pluribus, tanto sit magis malum: quia secundum hoc peccata venialia, quæ plures committunt, essent peiora quam mortalia.

Ad decimumseptimum dicendum, quod pœna est finis culpæ quantum ad terminationem, sed non quantum ad intentionem, ut supra dictum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ideo a pœna inferni non potest aliquis redire ad vitam, quia culpa eorum qui sunt in inferno, expiari non potest. Unde per hoc non ostenditur quod pœna sit magis malum quam culpa.

Ad decimumnonum dicendum, quod aliquod nomen dicitur per prius de uno quam de alio dupliciter: uno modo quantum ad nominis impositionem; alio modo quantum ad rei naturam: sicut nomina dicta de Deo, & creaturis, quantum ad nominum impositionem per prius dicuntur de creaturis; quantum vero ad rei naturam per prius dicuntur de Deo, a quo in creaturas omnis perfectio derivatur. Et similiter nihil prohibet quin malum per prius dicatur secundum nominis impositionem de pœna, per posterius vero secundum rei veritatem.

Ad vicesimum dicendum, quod fomes est principium culparum in potentia; sed malum in actu est peius quam malum in potentia, ut Philosophus dicit in IX. Metaph. (com. XIX.) unde fomes non est magis malum quam culpa.

(a) Al. quæ.

QUAESTIO II.

De peccatis,

in duodecim articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum in omni peccato sit aliquis actus.
Secundo. Utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.
Tertio. Utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.
Quarto. Utrum omnis actus sit indifferens.
Quinto. Utrum aliqui sint actus indifferentes.
Sexto. Utrum circumstantia det speciem peccato, vel variet in aliud genus peccati.
Septimo. Utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum cui non det speciem.
Octavo. Utrum circumstantia aggravet peccatum in infinitum, ita ut de veniali fiat mortale.
Nono. Utrum omnia peccata sint paria.
Decimo. Utrum peccatum sit gravius, eo quod maiori bono opponitur.
Undecimo. Utrum peccatum diminuat bonum naturæ.
Duodecimo. Utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ.

ARTICULUS I.

Utrum in omni peccato sit aliquis actus.

QUæstio est de peccatis. Et primo quæritur, utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (Lib. XXII. contra Faustum cap. XXVII.) quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Sed in quolibet illorum trium importatur aliquis actus. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

2. Præterea. Augustinus dicit (I. Retract. cap. IX. & XIII.) quod peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed nihil potest esse voluntarium, nisi per actum voluntatis. Ergo in aliquo peccato oportet esse ad minus actum voluntatis.

3. Præterea. Contraria sunt in eodem genere. Sed meritum, & demeritum sunt contraria. Cum ergo meritum sit de genere actus (quia actibus meremur) videtur quod pari ratione demeritum, sive peccatum.

4. Præterea. Peccatum privatio quædam est: quia, sicut dicit Augustinus (tract. I. in Ioan.) peccatum nihil est. Privatio autem fundatur in aliquo. Ergo oportet esse aliquem actum in quo peccatum sustentetur.

5. Præterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. XIV. & XV.) quod malum nisi in bono esse non potest. Illud autem bonum in quo fundatur malitia peccati, est actus. Ergo in quolibet peccato oportet esse actum.

6. Præterea. Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæst. (quæst. XXIV. in fin.) quod omne peccatum, (a) aut recte factum imputari cuiquam iuste potest qui nihil propria fecerit voluntate. Sed non potest propria voluntate aliquid facere absque actu. Ergo nihil potest homini imputari ad peccatum, nisi sit ibi aliquis actus.

7. Præterea. Damascenus dicit (Lib. II. cap. XXIV.) quod laus, & vituperium sequuntur actus. Cuilibet autem peccato debetur vituperium. Ergo omne peccatum in actu consistit.

8. Præterea. Glossa (interlin.) dicit Rom. VII. (super illud, *Quod inhabitat in me peccatum*) quod omne peccatum in actu est ex concupiscentia. Quod autem est ex concupiscentia, non est absque actu. Ergo nullum peccatum est absque actu.

9. Præterea. Si aliquod peccatum est absque actu, maxime hoc videtur de peccato omissionis. Sed omissio non est absque actu: quia omissio negatio quædam est; omnis (b) autem negatio in affirmatione fundatur: & sic oportet peccatum omissionis in aliquo actu fundari. Multo ergo magis quodlibet aliud peccatum.

10. Præterea. Omissio non est peccatum, nisi inquantum repugnat legi Dei. Sed hoc non est absque contemptu; contemptus autem est per aliquem actum. Ergo peccatum omissionis fundatur in aliquo actu, & multo magis alia peccata.

11. Præterea. Si peccatum omissionis consistit in sola negatione actus, sequeretur quod quamdiu aliquis non agit, tamdiu peccaret; & ita esset periculosius peccatum omissionis quam peccatum transgressionis, quod transit actu, licet maneat reatu. Hoc autem non est verum, quia peccatum transgressionis ceteris paribus est maius: maius enim est furari quam non dare eleemosynam. Non ergo

(a) *Al.* autem, aut recte. (b) *Al.* enim.

go peccatum omissionis in sola negatione consistit.

12. Præterea. Secundum Philosophum in II. Physic. (com. lxxxii.) peccatum invenitur in his quæ sunt ad finem. Ad finem autem aliquid ordinatur per operationem. Ergo omne peccatum in actu consistit.

1. Sed contra est quod dicitur Iacob. iv.17. *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi*. Ergo ipsum non facere est peccatum.

2. Præterea. Pœna non iuste infligitur nisi pro peccato. Sed pro sola dimissione actus, pœna infligitur, nulla consideratione habita de aliquo actu adiuncto. Ergo in sola dimissione actus consistit peccatum.

3. Præterea. Secundum Philosophum in II. Physic. (com. lxxxii.) peccatum contingit in his quæ fiunt secundum artem, & in his quæ fiunt secundum naturam. Sicut ergo in his quæ sunt secundum naturam, peccatum est contra naturam esse; ita in his quæ sunt secundum artem, peccatum est contra artem esse: & similiter in moralibus peccatum est contra rationem esse. Sed contra naturam non solum sunt motus, sed etiam quietes, ut dicitur in V. Phys. (com. liii. liv. & lv.) Ergo & in moralibus peccata sunt non solum actus, sed etiam cessationes ab actu, si sint præter rationem.

4. Præterea. Contingit voluntatem in neutram partem contradictionis ferri. Non enim vere dicitur, quod Deus velit mala fieri, quia sic esset actor eorum; nec etiam quod velit mala non fieri, quia sic eius voluntas non esset efficax ad implendum omne quod vult. Ponatur ergo quod aliquis teneatur nunc dare eleemosynam, & tamen neque vult dare, neque vult non dare, quia nihil de hoc cogitat; tamen peccat, & iuste pro hoc punitur. Ergo etiam absque actu voluntatis potest esse aliquod peccatum.

5. Sed dicendum, quod licet actus voluntatis non feratur neque ad dandum eleemosynam, neque ad non dandum; tamen fertur in aliquid aliud per quod impeditur a dando. Sed contra. Illud aliud in quod fertur, per accidens se habet ad peccatum omissionis: non enim opponitur præcepto affirmativo legis, ex cuius oppositione sequitur peccatum omissionis. Iudicium autem non est dandum de natura alicuius secundum illud quod est per accidens, sed secundum id quod est per se. Ergo non debet dici, quod peccatum omissionis consistat in actu propter actum adiunctum.

6. Præterea. Etiam in peccato transgressionis contingit aliquem actum adiungi, qui tamen ad peccatum transgressionis non pertinet, quia per accidens se habet ad ipsum; sicut contingit furantem aliquem loqui, vel videre. Ergo nec actus adiunctus omissioni ad peccatum omissionis pertinet.

7. Præterea. Sicut sunt aliqui actus qui non possint bene fieri, ut fornicari, & mentiri; ita sunt aliqui actus qui non possint male fieri, ut diligere Deum, & laudare ipsum. Sed contingit aliquem omittentem occupari circa laudem Dei; sicut si aliquis eo tempore quo tenetur honorare parentes, laudibus divinis insistat, parentes non honorans, constat quod iste peccat omittendo; nec tamen ad hoc peccatum potest pertinere actus laudis divinæ, quia non potest male fieri. Ergo totum peccatum consistit in sola omissione actus debiti. Non ergo actus requiritur ad peccatum.

8. Præterea. In peccato originali non est aliquis actus. Ergo non omne peccatum in actu consistit.

9. Præterea. Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæst. (qu. xxvi) *Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiæ, alia malitiæ*. Infirmitas autem, & imperitia contraria sunt virtuti, & sapientiæ, malitia est etiam contraria bonitati: contraria autem sunt in eodem genere. Cum ergo virtus, sapientia, & bonitas sint habitus, videtur quod peccata sint habitus. Sed habitus potest esse sine actu. Ergo peccatum potest esse sine actu.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod in quolibet peccato etiam omissionis est aliquis actus, vel interior voluntas (sicut cum aliquis peccat non dans eleemosynam, vult non dare eleemosynam) vel etiam aliquis actus exterior adiunctus, quo retrahitur ab actu debito; sive ille actus simul fiat cum omissione, sicut cum aliquis volens ludere; dimittit ire ad Ecclesiam; sive sit præcedens, sicut cum aliquis impeditur ne surgat ad matutinas, qui nimis vigilavit in sero circa aliquid se occupando. Et hæc opinio innititur verbo Augustini dicentis (Lib. XXII. contra Faustum cap. xxvii.) quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Alii vero dixerunt, quod peccatum omissionis non habet aliquem actum, sed ipsum desistere ab actu est omissionis peccatum: & exponunt dictum Augustini dicentis, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum, per hoc quod concupiscere, & non concupiscere, dicere, & non dicere, facere, & non facere pro eodem accipiuntur,

tur quantum ad rationem peccati. Unde in Glossa (ordin.) dicitur Roman. VII. (super illud, *Quod enim operor non intelligo*) quod *operor*, & *non operor* sunt partes eius quod est *operor*. Et hoc videtur rationabiliter dici: quia affirmatio, & negatio ad idem genus referuntur: unde Augustinus dicit in Lib. de Trinit. (V. cap. VI. & VII.) quod ingenitum pertinet ad genus relationis, sicut & genitum. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim consideretur id quod requiritur ad peccatum, sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur actus; sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit: & hoc patet, si rationem peccati attendamus. Peccatum enim, ut Philosophus dicit in II. Phys. (com. lxxxii.) contingit & in his quæ sunt secundum naturam, & in his quæ sunt secundum artem, quando non consequitur finem natura, vel ars, propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem, vel per naturam, contingit ex hoc quod declinatur a mensura, vel regula debitæ operationis: quæ quidem in naturalibus est ipsa naturæ inclinatio, consequens aliquam formam; in artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic ergo in peccato duo possunt attendi, scilicet recessus a regula, vel a mensura, & recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine, & non recedere a regula, vel a mensura, qua quis operatur propter finem & in natura, & in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile, ut ferrum, vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturæ contingit. Similiter si medicus secundum artem dat potionem, & infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanitatem agit; medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem e converso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diverteret, nihilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati præterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura, sive in arte, sive in moribus, quod opponitur regulæ actionis. Regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum & diminutum, necesse est ut quædam resecet, & quædam statuat. Unde & in ratione naturali, & etiam in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, quædam præcepta negativa, quædam affirmativa continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmationi opponitur negatio: unde sicut agere imputatur homini ad peccatum, quia opponitur præcepto legis negativo; ita & ipsum non agere, quia opponitur præcepto affirmativo. Sic ergo per se loquendo potest esse aliquod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati: & secundum hoc habet veritatem secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur: quod sic patet. Ut enim Philosophus dicit in VIII. Physic. si aliquid quandoque movetur, quandoque non movetur, oportet assignare aliquam causam quietis: videmus enim quod eodem modo se habente mobili, & movente, similiter aliquid movetur, vel non movetur. Eadem autem ratione si aliquis non agit quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati; sicut si aliquis a lapide cadente læsus, impediatur ne ad Ecclesiam vadat, aut si aliquo furante impediatur ne eleemosynam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam, non quamcumque, sed voluntariam: quia si etiam impediretur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre; eadem ratio esset sicut & de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario. Sed voluntas est causa alicuius quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens: per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens invenire thesaurum fodiens inveniat; per accidens autem, sicut quando præter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis, non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens, & malum est præter intentionem, & voluntatem, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. voluntatis autem obiectum est ens, & bonum: sed indirecte fertur in aliquid positivum cum prævisione omissionis consequentis; sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad Ecclesiam; sicut & in transgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugiens iniustitiæ deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis; sicut cum.

cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur. Et non differt quantum ad hoc, utrum actus voluntarios, qui est causa omissionis per se, vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione, vel etiam praecedat; sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire, impedivit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa. Quia ergo utraque opinio aliquo modo vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione peccati accipiendum est pro eodem dictum, & non dictum, factum, & non factum, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim & ipsum non velle dicitur voluntarium: quia in potestate voluntatis est velle, & non velle; & similiter facere, & non facere.

Ad tertium dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum: quia, ut dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nom. bonum est ex causa una, & integra, malum autem ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod sit meritum, requiritur quod sit actus voluntatis; sed ad hoc quod sit demeritum, sufficit hoc solum quod non velit bonum quando debet; nec oportet quod semper velit malum.

Ad quartum dicendum, quod in peccato transgressionis non est verum quod peccatum sit privatio; sed quod peccatum est actus privatus debito ordine, sicut furtum, vel adulterium est quidam actus inordinatus: eo enim modo peccatum nihil est quo nihil fiunt homines cum peccant: non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia inquantum peccant, privantur quodam bono; & ipsa privatio est non ens in subiecto. Et similiter peccatum est actus privatus ordine debito, & secundum ipsam privationem dicitur nihil. Sed in peccato omissionis per se loquendo verum est quod est sola privatio. Subiectum autem privationis non est habitus, sed potentia; sicut subiectum caecitatis non est visio, sed id quod est aptum natum videre. Omissionis ergo subiectum est non quidem actus aliquis, sed potestas voluntatis.

Et sic patet solutio ad quintum quod obiicitur de malo.

Ad sextum dicendum, quod in illa auctoritate sub facere includitur etiam non facere, sicut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod laus, & vituperium non solum debentur actibus voluntariis, sed etiam cessantibus ab actu.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio concludit quod actus requiratur ad omissionem sicut causa; quamvis possit dici, quod fomes de quo ibi loquitur Glossa, non est actualis concupiscentia, sed habitualis.

Ad nonum dicendum, quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem: quia, ut Philosophus dicit in praedicamentis (in postpraedicamentis cap. de oppositis) non sedere vere dici potest & de eo quod est, & de eo quod non est: sed tamen omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta, vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur. Sic ergo non est necessarium quod omissio fundetur in actu reali existente. Si tamen omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur, ut sic negatio pro privatione poneretur, non oporteret quod omissio, quae est negatio actus, fundaretur in actu, sed quod fundaretur in potentia voluntatis.

Ad decimum dicendum, quod non solum in omissione, sed nec etiam in transgressione semper est necessarium quod sit actualis contemptus, sed contemptus quidam habitualis, vel etiam interpretatus: quia scilicet interpretamur aliquem contemnere qui non facit quod iubetur, vel facit quod prohibetur.

Ad undecimum dicendum, quod omissio opponitur praecepto affirmativo; quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper. Non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis; sed tamen semper obligatur homo ut parentes honoret tempore debito. Tamdiu ergo durat actu peccatum omissionis, quamdiu durat tempus ad quod obligat praeceptum affirmativum; quo transeunte transit actu, & manet reatu: & iterum redeunte tali tempore iteratur omissio.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut aliquis deficit a fine male agendo, ita desistendo a debito actu.

Ad primum ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod ipsum non facere bonum sit peccatum; non autem removetur quin huius-

iusmodi quod est non facere bonum, non fit aliquis actus.

Ad secundum dicendum, quod pœna datur pro omissione actus sicut pro culpa; sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu, qui quandoque est culpa (sicut cum peccatum est causa peccati) quandoque vero non culpa.

Ad tertium dicendum, quod etiam quies innaturalis ex aliquo actu præcedente causatur.

Ad quartum dicendum, quod Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri; sed tamen hoc ipsum vult quod est se non velle mala fieri, & non velle mala non fieri.

Ad quintum dicendum, quod actus qui requiritur ad omissionem, non semper se habet per accidens ad ipsum, sed quandoque est causa per se, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad sextum de transgressione.

Ad septimum dicendum, quod omnis actus per rationem regulari debet: unde omnis actus potest non bene fieri, si non sit debite regulatus, ut scilicet fiat quando debet, & propter quod debet, & sic de aliis quæ sunt in actibus observanda. Unde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si quis diligat Deum propter temporalia: & hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus sicut significatur cum dicitur, Temperanter agere, vel iuste agere, sic non potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconveniens, si esset causa per accidens omissionis: quia bonum potest esse per accidens causa mali.

Ad octavum dicendum, quod etiam peccati originalis causa est aliquis actus, scilicet peccatum actuale primi parentis.

Ad nonum dicendum, quod sicut ex parte virtutum est actus, & habitus, ita ex parte vitiorum. Habitus tamen possunt dici virtutes, vel vitia; sed soli actus dicuntur merita, vel peccata.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.

SEcundo quæritur, utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in Lib. Retractationum (1. cap. IX. circa med.) quod non nisi voluntate peccatur. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de duabus animabus: *Peccatum est voluntas retinendi, vel acquirendi quod iustitia vetat.* Voluntas autem hic accipitur pro actu voluntatis. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea. Augustinus dicit (de bono coniugali cap. XXI.) quod continentia est habitus mentis; sed per actum exteriorem manifestatur. Ergo & e contrario incontinentia, & omne peccatum in sola voluntate consistit: actus enim exteriores solummodo manifestant peccatum.

4. Præterea. Chrysostomus dicit super Matth. (homil. XIX.) quod *voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet, sed propter alios, ut omnes intelligant, quia iustus est Deus.* Id autem solum pro quo Deus punit, est peccatum. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

5. Præterea. Id quo posito, vel remoto nihilominus peccatum manet, accidentaliter se habet ad peccatum. Sed posito, vel remoto exteriori actu, nihilominus peccatum in sola voluntate manet. Ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum: non ergo in eis peccatum consistit, sed in solo interiori actu voluntatis.

6. Præterea. Nullus actus imputatur alicui ad peccatum, qui nullo modo est in potestate eius: unde si aliquis accipiat manum alicuius hominis contra eius voluntatem, & cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini cuius manus percutit, sed ei qui utitur manu. Exteriora autem membra nullo modo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum consistit peccatum, sed in actu voluntatis, quæ utitur membris.

7. Præterea. Augustinus dicit in Libro de vera

vera relig. (cap. XXXIII.) quod si aliquis videat remum fractum in aqua; non est hoc vitium visus qui nuntiat quod accepit ut nuntiaret, (*a*) sed est vitium virtutis quæ debet iudicare. Sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt a Deo ut faciant quod voluntas imperat. Ergo vitium, vel peccatum non est in actibus eorum, sed in actu voluntatis.

8. Præterea. Si peccatum consistit in actu voluntatis, & iterum in actu exteriori, maius erit peccatum peccare simul voluntate, & exteriori actu, quam peccare interiori actu tantum: quia sicut quantum additum quanto, maius facit quantum; ita peccatum additum peccato videtur facere maius peccatum. Sed hoc non est verum: dicitur enim in Glossa (interlin.) Matth. XII. *Quantum intendis, tantum facis*. Et sic non est maius peccatum interioris voluntatis, & exterioris actus, quam interioris actus tantum. Noc ergo peccatum consistit in exteriori actu, sed solum in interiori.

9. Præterea. Si sint duo aliqui habentes æqualem voluntatem idem peccatum committendi, puta fornicationem: & unus habet opportunitatem, & implet voluntatem suam; & alius non habet, sed vellet habere: manifestum est quod inter istos duos non est differentia quantum ad aliquid quod sit in potestate eorum. Sed secundum id quod non est in potestate alicuius, non attenditur peccatum, & per consequens neque peccati augmentum. Ergo unus eorum non magis peccat quam alius; & ita videtur in solo actu voluntatis peccatum consistere.

10. Præterea. Peccatum corrumpit bonum gratiæ, quæ non est sicut in subiecto in aliqua inferiorum virium, sed in voluntate. Opposita autem sunt circa idem]. Ergo peccatum in sola voluntate consistit.

11. Præterea. Actus interior est causa exterioris actus. Idem autem non est causa sui ipsius. Cum ergo peccatum sit unum & idem, videtur quod si consistat in actu voluntatis, non possit consistere in actu exteriori.

12. Præterea. Idem accidens non potest esse in duobus subiectis. Sed deformitas comparatur ad actum deformem, sicut accidens ad subiectum. Cum ergo unius peccati sit una deformitas, non potest unum peccatum consistere in duobus actibus, scilicet interiori, & exteriori. Manifestum est autem quod peccatum est in interiori actu voluntatis. Ergo nullo modo in exteriori.

13. Præterea. Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. IV. ante med.) de actibus exterioribus loquens: *In horum essentia nulla consistit iustitia*. Ergo eadem ratione neque iustitia, & sic peccatum in actu exteriori non consistit.

14. Præterea. Augustinus dicit (Lib. I. de nuptiis, & concup. cap. XXVI.) quod peccatum transit actu, & manet reatu. Hoc autem non esset, si ipse actus exterior esset peccatum. Ergo ipse actus exterior non est peccatum.

Sed contra. Omne illud quod prohibetur lege Dei, est peccatum: quia peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Sed actus exterior lege Dei prohibetur Exod. XX. cum dicitur: *Non occides, non mæchaberis, non furtum facies*: & seorsum prohibetur actus interior, cum dicitur, *Non concupisces*. Ergo non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam actus exterior.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod nullus actus neque interior, neque exterior secundum se est peccatum; sed sola privatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit (tract. I. in Ioan.) quod peccatum nihil est. Alii vero dixerunt, quod peccatum consistit in solo interiori actu voluntatis. Quidam vero dixerunt, quod peccatum consistit & in interiori actu voluntatis, & in exteriori actu. Et quamvis hæc opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliqualiter veræ sunt. Sed considerandum est, quod hæc tria, malum, peccatum, & culpa, se habent ad invicem ut communius, & minus commune. Nam malum communius est: in quocumque enim sive in subiecto, sive in actu, sit privatio formæ, aut ordinis, aut mensuræ debitæ mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine, aut forma, sive mensura carens: unde potest dici, quod tibia curva sit mala tibia; non tamen potest dici, quod sit peccatum; nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati: sed ipsa claudicatio peccatum dicitur. Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum vel naturæ, vel artis, vel moris. Sed rationem culpæ non habet peccatum, nisi ex eo quod est voluntarium: nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa;

(a) *Al.* etiam est.

culpa; licet secundum communem usum loquendi apud Theologos pro eodem sumantur peccatum, & culpa. Qui ergo consideraverunt in peccato solum rationem mali, dixerunt, quod substantia actus non est peccatum, sed deformitas actus. Qui vero consideraverunt in peccato solum id unde habet rationem culpæ, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum: quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis, vel legis Dei. Quæ quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a voluntate. Et sic patet quod si totum id quod est in peccato, considerare volumus, peccatum non solum consistit in privatione, neque solum in actu interiori, sed etiam in actu exteriori. Et quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, ut in superiori quæstione (art. præc.) habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat; & ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.

Ad tertium dicendum, quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis, seu meritorius, & virtuosus, vel culpabilis, & demeritorius, & vitiosus. Et ideo qualibet virtus, & vitium dicitur esse habitus mentis, & voluntatis; non quia ad actum virtutis, & vitii pertineant etiam exteriores actus, sed quia non sunt actus virtutis, & vitii, nisi secundum quod a voluntate mentis imperantur.

Ad quartum dicendum, quod sola voluntas dicitur remunerari, vel condemnari, quia nihil condemnatur, vel remuneratur nisi per hoc quod est a voluntate.

Ad quintum dicendum, quod in actibus animæ illud quo posito, vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale; puta, in actu sensus color videtur per lumen, & se habet ut materiale ad lumen, quod potest videri etiam sine colore, licet color non possit videri sine lumine. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id quod est ad finem: unde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem, & tamen id quod est ad finem, non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est intelligendum de principio, & conclusione: quia principium potest intelligi sine conclusione, sed non e converso. Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem, & actus exterior se habet non accidentaliter, sed materialiter ad tale peccatum.

Ad sextum dicendum, quod illius actus cuius manu aliquis uteretur ad occidendum, esset quidem actus inordinatus, sed non haberet rationem culpæ, nisi per comparationem ad illum qui utitur alterius manu. Et similiter actus exterior membri habet deformitatem, sed non habet rationem culpæ, nisi per hoc quod est a voluntate. Unde si essent duæ personæ voluntas, & manus, manus non peccaret; sed voluntas peccaret non solum per actum proprium, qui est velle, sed etiam per actum manus qua utitur. Nunc autem unus homo est cuius est uterque actus, & pro utroque punitur.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod si quæratur, utrum tantum peccet qui sola voluntate peccat, quantum qui peccat voluntate, & actu; dicendum est, quod hoc potest contingere dupliciter. Uno modo ita quod sit æqualitas ex parte voluntatis; alio modo ita quod non sit æqualitas. Contingit autem inæqualitatem voluntatis esse tripliciter. Uno modo secundum (*a*) numerum; puta, si aliquis uno motu voluntatis vult peccare, & cum non habeat opportunitatem, transit voluntatis motus: in alio autem qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens, iteratur voluntatis actus; & sic est in eo duplex mala voluntas, una sine actu, & alia cum actu. Alio modo potest attendi inæqualitas quantum ad modum; puta, si unus habens voluntatem peccandi, sciens se non

(a) *Al.* naturam.

non habere opportunitatem, desistit a tali motu voluntatis; alius autem sciens se habere facultatem peccandi continuat voluntatis motum quousque ad actum perveniat. Tertio modo contingit inaequalitatem volun tatis esse quantum ad intensionem: sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntatis augetur quasi remoto freno rationis, quae ante actum aliqualiter remurmurabat. Qualitercumque autem sit inaequalitas voluntatis, est inaequalitas peccati. Si autem sit omnino aequalitas ex parte voluntatis, sic distinguendum videtur in peccato sicut in merito. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam, & non dat, quia non habet facultatem, tantumdem meretur, quantum si daret per comparationem ad praemium essentiale, quod est gaudium de Deo: hoc enim praemium respondet caritati, quae ad voluntatem pertinet; sed per comparationem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare, sed dat: gaudebit enim, non solum quia dare voluit, sed quia dedit, & ex omnibus bonis quae ex illa datione provenerunt. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad poenam essentialem, quae consistit in separatione a Deo, & dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui sola voluntate quam qui voluntate, & actu peccat: quia haec poena est contemptus Dei, qui respicit voluntatem; sed quantum ad poenam secundariam, quae est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu, & voluntate peccat: habebit enim dolorem non solum de eo quod male voluit, sed etiam de eo quod male fecit, & de omnibus malis quae de eius maleficio provenerunt. Unde & poenitens qui poenam futuram poenitendo praevenit, de omnibus talibus dolet. Quod ergo dicitur, quod quantum additum quanto, facit maius, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eamdem rationem; sed ubi unum est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet; sicut si lignum est longum, erit linea longa, nec oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno; sicut etiam dictum est, quod actus exterior habet rationem culpae ab actu voluntatis. Quod vero dicitur, *Quantum intendit, tantum facis*, habet locum in malis: quia si aliquis intendat peccare mortaliter, etiam si committat actum qui de genere suo est peccatum veniale, vel nullum, mortaliter peccat: quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur: quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, sed voluntas operis, sic verum est in bono, & in malo, quod quantum aliquis intendit, tantum facit. Qui enim vult occidere sanctos, ut obsequium praestet Deo, aut qui vult facere furtum, ut det eleemosynam, videtur quidem habere intentionem bonam, sed voluntatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, ut totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala.

Ad nonum dicendum, quod nullus meretur, nec demeretur pro habitu, sed pro actu: unde contingit quod aliquis est sic fragilis, quod si tentatio sibi superveniret, peccaret; qui tamen si tentatio non superveniat, actu non peccat. Nec propter hoc demeretur: quia, ut Augustinus dicit (in Lib. de praed. sanctorum cap. XIV. & de bono perseverantiae cap. x. in princ.) non punitur aliquis a Deo pro eo quod facturus esset, sed pro eo quod facit. Licet ergo opportunitatem peccati habere, vel non habere, non sit in potestate peccantis; tamen uti opportunitate habita, vel non uti, est in potestate ipsius. Et ex hoc peccat, & peccatum eius augetur.

Ad decimum dicendum, quod omne peccatum non est in aliis actibus, nisi inquantum sunt a voluntate: propter hoc per peccatum principaliter privatur id quod est in voluntate.

Ad undecimum dicendum, quod omne quod comparatur ad alterum ut ratio eius, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam: unde ex duobus sit unum, sicut ex materia & forma. Et propter hoc color, & lumen sunt unum visibile, quia color est visibilis propter lumen. Et similiter cum actus exterior habet rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis, & actus exterior coniunctus; sed si aliquis primo velit tantum, & postea volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus. Quando autem ex duobus sit unum, nihil prohibet illorum duorum unum alterius causam esse. Et sic actus voluntatis, est actus exterioris causa, sicut & actus superioris virtutis est causa actus inferioris, & semper formaliter se habet ad ipsum.

Ad duodecimum dicendum, quod in utroque actu, interiori, & exteriori, consistit deformitas peccati; sed tamen una deformitas est

est utriusque: quod ideo est, quia in uno eorum causatur deformitas ex alio.

Ad decimumtertium dicendum, quod in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere iustitia: quia actus exteriores non pertinent ad genus moris, nisi secundum quod sunt voluntarii.

Ad decimumquartum dicendum, quod reatus, idest obligatio ad pœnam, est quidam effectus consequens ad peccatum: unde cum dicitur, quod peccatum transit actu, & manet reatu, idem est ac si diceretur, quod transit per suam essentiam, & manet in effectu.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.

Tertio quæritur, utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis. Et videtur quod non. Denominatio enim fit a principali, ut dicitur II. de Anima (com. xlix.) Sed peccatum denominatur ab exteriori actu, ut cum dicitur furtum, vel homicidium. Non ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis.

2. Præterea. Actus voluntatis non potest esse malus: quia ipsa potentia voluntatis bona est; nec *potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. vii. 18. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

3. Præterea. Anselmus dicit in Lib. de casu diaboli (cap. vii. & xix.) *Non est malum motus voluntatis, sed voluntas, vel movens voluntatem*. Motus autem voluntatis est actus ipsius. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

4. Præterea. Quæ necessitate fiunt, non fiunt voluntaie. Sed Augustinus dicit (Lib. I. de lib. arb. cap. iii.) quod quædam necessitate facta, sunt improbanda, & ita sunt peccata. Non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

5. Præterea. Roman. vii. dicit Glossa (interlin. super illud, *Quod inhabitat in me peccatum*) quod omne peccatum est ex concupiscentia: quæ quidem non est in voluntate, sed in vi concupiscibili. Non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate.

6. Præterea. Infectio potentiarum animæ non est nisi per peccatum. Sed dicitur, quod concupiscibilis inter alias vires est maxime infecta. Ergo in ea principaliter consistit peccatum: non ergo in voluntate.

7. Præterea. Potentiæ appetitivæ consequenter se habent ad apprehensivas. Sed apprehensivæ intellectivæ partis accipiunt ab apprehensivis partis sensitivæ. Ergo & appetitivæ superiores ab appetitivis inferioribus; & sic peccatum per prius videtur consistere in actu appetitivæ in inferioribus, quæ est irascibilis, & concupiscibilis, quam in actu voluntatis.

8. Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis, ut dicitur in I. Posteriorum (com. v.) Sed actus voluntatis est malus, quia actus exterior est malus: ideo enim velle furari est malum, quia furari malum est. Non ergo per prius est peccatum in actu voluntatis.

9. Præterea. Voluntas tendit in bonum sicut in suum obiectum: unde semper est vel veri boni, & tunc non est peccatum; vel apparentis boni non existentis, & tunc est peccatum. Sed quod appareat aliquid bonum non existens, est ex vitio intellectus, vel alterius apprehensivæ virtutis. Non ergo principaliter consistit peccatum in voluntate.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de liber. arbitr. (I. cap. iii. circa finem.) *Certum est in omni malefaciendi genere libidinem dominari*. Libido autem ad voluntatem pertinet. Ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

Respondeo dicendum, quod quædam peccata sunt, in quibus actus exteriores non sunt secundum se mali, sed secundum quod ex corrupta intentione, vel voluntate procedunt; puta, cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam; & in huiusmodi peccatis manifestum est quod omnibus modis peccatum principaliter consistit in voluntate. Quædam autem peccata sunt in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sic ut patet in furto, adulterio, homicidio, & similibus; & in istis duplici distinctione opus esse videtur. Quarum prima est, quod *principaliter* dicitur, scilicet primordialiter, & completive. Altera distinctio est, quod actus exterior dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem; alio modo secundum quod est in operis executione. Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum, vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter in ipso invenitur ratio mali: quia non est vestitus debitis circumstantiis, & ex

& ex hoc ipso quod est actus malus, id est privatus debito modo, specie, & ordine, habet rationem peccati. Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut obiectum, prout est volitus. Sicut autem actus sunt praevii potentiis, ita & obiecta actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali, & peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis; sed ratio culpae, & moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis: & sic completive malum culpae est in actu voluntatis; sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter & per prius est culpa in voluntate. Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur; e converso autem, si consideretur in executione operis: quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod actus habet speciem ab obiecto: & propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod comparatur ad ipsum ut obiectum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas secundum suam naturam est bona, unde & actus eius naturalis semper est bonus: & dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere, & beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona, nec mala; sed se habet in potentia ad bonum, vel malum.

Ad tertium dicendum, quod Anselmus loquitur quando actus exterior est secundum se malus: tunc enim motus voluntatis accipit rationem mali ex movente, id est ex ipso actu inquantum est obiectum.

Ad quartum dicendum, quod necessitas coactionis absolute repugnat voluntario; & talis necessitas omnino excludit culpam. Est tamen quaedam necessitas mixta voluntario, puta cum nauta cogitur merces in mare proiicere, ut vitet submersionem navis: & ea quae ex tali necessitate fiunt, possunt habere rationem culpae, inquantum habent aliquid de voluntario. Sunt enim huiusmodi facta magis voluntaria quam involuntaria, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. IV.)

Ad quintum dicendum, quod quandoque sub inordinata concupiscentia etiam voluntas includitur; sed si accipiatur concupiscentia etiam secundum quod pertinet ad vim concupiscibilem, peccatum dicitur oriri ex concupiscentia, non quod in ipsa concupiscentia sit principaliter peccatum, sed quia est incitativum ad peccandum. Principaliter autem est peccatum in voluntate, secundum quod male concupiscentiae consentit.

Ad sextum dicendum, quod concupiscibilis dicitur esse maxime infecta quantum ad transfusionem peccati originalis a parentibus in posteros; sed haec ipsa infectio processit ab inordinata voluntate primi parentis.

Ad septimum dicendum, quod actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus: & ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitivae virtutis est secundum motum ab anima ad res: & ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, ut dicitur in III. de Anima (com. LIV. & LVII.)

Ad octavum dicendum, quod actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter obiectum; tamen culpa completur in actu interiori.

Ad nonum dicendum, quod id quod non est vere bonum, apparet bonum dupliciter. Quandoque quidem ex vitio intellectus, sicut cum habet falsam opinionem aliquis de aliquo agendo, ut patet in eo qui putat fornicationem non esse peccatum, vel etiam in eo qui non habet usum rationis: & talis defectus ex parte intellectus proveniens diminuit culpam, vel totaliter excusat. Aliquando autem non est defectus ex parte ipsius intellectus, sed magis ex parte voluntatis: qualis enim est unusquisque, talis & finis videtur ei, ut dicitur III. Ethic. (cap. V.) Experimento enim cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid, vel malum circa ea quae amamus, & ea quae odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impeditur iudicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitium est non in cognitione, sed in affectione. Et ideo qui sic peccat, non dicitur ex ignorantia peccare, sed ignorans, ut dicitur in I. Ethicor. (cap. I. a med.)

AR-

ARTICULUS IV.

Utrum omnis actus sit indifferens.

Quarto quæritur, utrum omnis actus sit indifferens. Et videtur quod sic. Dicit enim Anselmus in Libr. de conceptu virginali (cap. IV. ante med.) *In bonum*, id est actuum, *essentia nulla est iustitia, & eadem ratione nulla iniustitia*. Sed ille actus dicitur indifferens in quo neque est iustitia, neque iniustitia. Ergo omnes actus sunt indifferentes.

2. Præterea. Quod est secundum se bonum, non potest esse malum: quia quod per se inest alicui, inest ei ex necessitate. Sed non est aliquis actus qui non possit male fieri, etiam hoc ipsum quod est Deum diligere, ut patet in eo qui diligit Deum propter temporalia. Ergo nullus actus est secundum se bonus, & pari ratione neque secundum se malus. Omnis ergo actus secundum se est indifferens.

3. Præterea. Cum bonum, & ens convertantur, ab eodem habebit aliquid quod sit bonum, & quod sit ens. Sed actus habet esse morale a voluntate: si enim non sit voluntarius, non est actus moralis. Ergo & bonitatem moralem, & malitiam habet a voluntate. Ergo secundum se neque est bonus, neque malus, sed indifferens.

4. Sed dicendum, quod licet actus habeat quod sit moralis, inquantum est voluntarius, quod est quoddam commune; tamen hoc speciale, quod est esse bonum, vel esse malum, habet secundum se. Sed contra. Bonum, & malum sunt differentiæ actuum moralium. Sed differentiæ per se dividunt genus; & sic oportet quod non ad aliud referantur differentiæ quam genus. Si ergo hoc commune quod est esse morale, habet actus a voluntate, ab eadem etiam voluntate habebit quod sit bonus, vel malus; & sic secundum se est indifferens.

5. Præterea. Actus moralis dicitur bonus, inquantum est debitis circumstantiis vestitus; malus autem, inquantum vestitus indebitis circumstantiis. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actus, sunt præter speciem ipsius. Cum ergo illud dicatur alicui secundum se convenire quod convenit ei secundum suam speciem, videtur quod actus secundum se nec sit bonus, nec malus, sed indifferens.

6. Præterea. Sicut album, & nigrum invenitur in eadem specie hominis; ita bonum, & malum in eadem specie actus. Non enim differt specie accedere ad suam, & ad non suam, quod ex effectu apparet: utrobique enim nascitur homo: & tamen unum eorum est bonum, aliud malum. Sed album, & nigrum non per se conveniunt homini. Ergo neque bonum, & malum per se conveniunt actui; & ita omnis actus secundum se consideratus est indifferens.

7. Præterea. Ea quæ per se insunt, non variantur circa aliquid idem numero; sicut non est idem numerus par, & impar. Sed unum & eumdem actum numero contingit esse bonum, & malum: est enim unus numero actus qui est continuus. In actu autem continuato contingit primo bonum, & postea malum inveniri, aut e converso: puta, si aliquis incipiat ire ad Ecclesiam ex mala intentione, & in processu itineris convertatur eius intentio in bonum. Ergo bonum, & malum non per se conveniunt actui; & ita quilibet actus de se est indifferens.

8. Præterea. Malum inquantum malum, est non ens. Sed non ens non potest esse de substantia alicuius entis. Ergo cum actus sit quoddam ens, non potest aliquis actus secundum se esse malus, & per consequens nec bonus: quia bonus actus malo contrariatur. Contraria autem sunt unius generis. Ergo idem quod prius.

9. Præterea. Actus bonus dicitur, vel malus ex ordine ad finem. Sed actus non accipit speciem a fine: quia sic quoscumque actus contingeret esse eiusdem speciei, cum diversos actus ad unum finem ordinari contingat. Ergo malum, & bonum non pertinent ad speciem actus; & sic actus secundum se considerati nec sunt boni, nec mali, sed indifferentes.

10. Præterea. Bonum, & malum non solum in actibus inveniuntur, sed etiam in aliis rebus. In aliis autem non diversificant speciem. Ergo neque in actibus: & sic actus secundum se non sunt boni, nec mali.

11. Præterea. Actus morales boni, dicuntur actus virtuosi; actus autem mali, actus vitiosi. Virtus autem, & vitium sunt in genere habitus. Ergo quod actus sit bonus, vel malus, habet ex alio genere, & non secundum seipsum.

12. Præterea. Prius non dependet a proprietatibus posterioris. Sed actus est prior naturaliter quam moralis: quia omnis actus moralis est actus, sed non convertitur. Cum ergo bonum, & malum sint proprietates moris, non secundum se convenient actui inquantum est actus,

13. Præ-

13. Praeterea. Quod naturaliter est tale, semper, & ubique tale est. Sed iusta, & bona non semper, & ubique talia sunt: quaedam enim iustum est fieri in uno loco, ac tempore, quae non est iustum fieri in alio. Nihil est ergo naturaliter iustum, aut bonum, & per consequens neque iniustum, aut malum. Ergo omnis actus secundum se est indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de sermone Domini in monte (II. cap. XXVIII. parum a princ.) quod quaedam sunt quae non possunt bono animo fieri, sicut sunt stupra, blasphemiae, & huiusmodi, de quibus nobis iudicare permittitur. Non ergo omnes actus sunt indifferentes.

Respondeo dicendum, quod circa hoc apud antiquos Doctores fuit diversa opinio. Quidam enim dixerunt, omnes actus de se esse indifferentes; quod alii negaverunt, dicentes, quosdam actus esse per se bonos, & quosdam per se malos. Ad huius autem veritatis investigationem considerandum est, quod bonum importat quamdam perfectionem, cuius perfectionis privatio malum est, ut utamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit convenientem mensuram, & formam, & ordinem. Unde Augustinus in Lib. de natura boni (cap. XXVI. & XXVII.) constituit rationem boni in modo, specie, & ordine, & in horum privatione rationem mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quae est inter diversas species, ut inter equum & bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus & speciem, ut inter animal & hominem: aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis, & bonum hominis, equi, & bovis: & idem dicendum est de malo. Manifestum est enim quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo, aut bove, aut etiam in animali inquantum est animal: & similiter dicendum est in actibus de bono, & malo. Nam alia est consideratio boni, & mali in actu secundum quod est actus, & in diversis specialibus actibus. Nam si consideremus actum inquantum est actus, bonitas eius est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis: & ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipitur bonum, & malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malus autem qui non convenit naturae agentis: & sic contingit de uno & eodem actu diversimode iudicari secundum comparationem ad diversa agentia. Nam hoc quod est moveri sursum, si comparetur ad ignem, est bonus actus, quia est ei naturalis; si autem comparetur ad terram, est malus actus, quia est contra naturam eius; si vero comparetur ad corpus mobile in communi, non habet rationem nec boni, nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis: unde bonum, & malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum, & malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem: unde Dionysius ait IV. cap. de divin. Nomin. quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam. Sic ergo si esse secundum, vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, & aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se convenire alicui non solum quod convenit ei ratione sui generis, sed etiam quod convenit ei ratione suae speciei; sicut rationale, & irrationale per se insunt animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione huius generis quod est animal: non enim animal, inquantum est animal, est rationale, vel irrationale. Si vero esse praeter rationem, vel secundum rationem, non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni, nec mali sint, sed indifferentes; sicut homines per se nec albi, nec nigri sunt. Hoc est ergo ex quo veritas huius quaestionis dependet. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum actus recipiat speciem ab obiecto, secundum aliquam rationem obiecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem, & cognoscere sonum sunt diversi actus secundum speciem, si ad sensum referantur: quia haec secundum se sensibilia sunt, non autem si referantur ad intellectum: quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione obiecti, scilicet entis, aut veri. Et similiter sentire album, & nigrum differt specie, si referatur ad visum, non si referatur ad gustum. Ex quo potest accipi quod actus cuiuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam pot-

potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur quæ habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus alicuius alterius potentiæ; sicut cognoscere mulierem suam, & cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens: nam suum, & non suum determinantur secundum regulam rationis: quæ tamen differentiæ per accidens se habent, si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam, & cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativæ, aut concupiscibilis. Inquantum autem sunt actus humani, inquantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie, inquantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni, vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est, actus aliquos humanos esse secundum se bonos, vel malos, & non omnes esse indifferentes; nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur, quod animal inquantum est animal, neque rationale, neque irrationale est; ita potest dici, quod actus humanus inquantum est actus, nondum habet rationem boni, vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens: licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, & ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non huius boni moralis, quod est secundum rationem esse, de quo nunc agimus.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de actibus secundum rationem generis, & non secundum rationem speciei.

Ad secundum dicendum, quod illud quod consequitur speciem alicuius, semper (a) inest ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione obiecti, secundum quam est bonus, vel malus; actus sic specificatus in bono, numquam potest esse malus, nec specificatus in malo, umquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono adiungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem: & secundum illum actum malum bonus aliquando dicitur maleficari, non quod in se ipso sit malus; sicut dare eleemosynam pauperi, vel diligere Deum est actus secundum se bonus; sed referre actum huiusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet cupiditatis, aut inanis gloriæ, est quidam alius actus malus; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut Dionysius dicit (cap. IV. de divin. Nomin. parte 4.) est ex tota & integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus, sive inordinatio actus in finem, totum iudicatur malum. Non autem totum iudicatur bonum, nisi utrumque fuerit bonum; sicut nec iudicatur homo pulcher, nisi omnia eius membra fuerint decora; turpis autem iudicatur, etiam si unum eius membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri: ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum: sed actus bonus potest male fieri: quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum.

Ad tertium dicendum, quod esse voluntarium pertinet ad rationem actus humani, inquantum est actus humanus: unde quod inest ei inquantum est voluntarium, sive secundum genus, sive secundum differentiam, non inest ei per accidens, sed per se.

Per quod patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod circumstantiæ se habent ad actus morales, sicut accidentia quæ sunt præter rationem speciei ad res naturales. Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem: & ideo dicitur communiter, quod actus quidam sunt boni, vel mali ex genere; & quod actus bonus ex genere, est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere aliena: materia enim actus dicitur obiectum ipsius. Sed supra hanc bonitatem, vel malitiam potest supervenire alia bonitas, vel malitia ex aliquo extrinseco, quod vocatur circumstantia; sicut ex loco, vel tempore, aut conditione agentis, aut huiusmodi; puta, si subtrahat non sua ex loco sacro, vel propter indigentiam, aut aliquid huiusmodi. Et licet huiusmodi bonitas, vel malitia non per se conveniat actui morali secundum quod in sua specie consideratur; aliqua tamen bonitas, vel malitia convenit ei secundum suam speciem: quia, sicut supra dictum est (in corp. art.) secundum diversas perfectio-

(a) Al. est.

fectiones est diversa ratio bonitatis.

Ad sextum dicendum, quod in eadem specie actus moralis potest esse bonum, & malum ex circumstantia; sicut in eadem specie hominis potest esse album, & nigrum. Sed tamen actus qui secundum se sunt boni, differunt specie ab actibus qui sunt secundum se mali, prout sunt actus morales, licet forte non differant specie, prout sunt actus naturales, ut patet de his duobus actibus, cognoscere suam, & cognoscere non suam.

Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum unum genus, quod tamen secundum aliud genus non solum numero, sed specie differt; sicut si sit aliquod corpus continuum in una parte album, & in alia parte nigrum, est unum numero inquantum est continuum, sed differt non solum numero, sed specie inquantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo, primo feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit unus actus numero secundum suam naturam, sed tamen differt specie, secundum quod est in genere moris; licet etiam dici possit, quod ille actus semper retinet vel bonitatem, vel malitiam quam habet ex sua specie, licet possit circa eumdem actum variari intentionis actus secundum diversos fines.

Ad octavum dicendum, quod sicut in naturalibus privatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquae consequitur privatio formae ignis; ita in moralibus ad positionem alicuius modi, vel speciei, vel ordinis, sequitur privatio debiti modi, aut speciei, vel ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem; sed ex privatione consequente dicitur malus: & sicut per se convenit aquae non esse ignem, ita per se convenit tali actui, & secundum suam speciem esse malum.

Ad nonum dicendum, quod duplex est finis, proximus, & remotus. Finis proximus actus idem est quod obiectum, & ab hoc recipit speciem. Ex fine autem remoto non habet speciem; sed ordo ad talem finem est circumstantia actus.

Ad decimum dicendum, quod bonum habet rationem finis: unde finis inquantum huiusmodi, est obiectum voluntatis. Et quia moralia a voluntate dependent, inde est quod bonum, & malum in moralibus specie differunt; non autem sic est in aliis.

Ad undecimum dicendum, quod aliqui actus dicuntur virtuosi, vel vitiosi, non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis, vel vitii, sed quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum; aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem, operatur quidem iusta, sed non iuste, & casta, sed non caste; sed postquam habet virtutem, operatur iusta iuste, & casta caste, ut patet per Philosophum II. Ethic. (cap. IV.) Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis, & malitiae in actibus moralibus. Primo quidem secundum suum genus, & speciem, per comparationem ad obiectum, sive materiam; secundo ex circumstantia; tertio vero ex habitu informante.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio procedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet bonitatem, vel malitiam moralem; habet tamen secundum speciem, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumtertium dicendum, quod iusta, & bona possunt dupliciter considerari. Uno modo formaliter; & sic semper, & ubique sunt eadem: quia principia iuris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter; & sic non sunt eadem iusta, & bona ubique, & apud omnes; sed oportet ea, lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae, & diversas conditiones hominum, & rerum, secundum diversitatem locorum, & temporum; sicut hoc semper est iustum quod in emptione, & venditione fiat commutatio secundum aequivalens; sed pro mensura frumenti iustum est ut in tali loco, vel tempore tantum detur, & in alio loco, vel tempore non tantum, sed plus, vel minus.

ARTICULUS V.

Utrum aliqui actus sint indifferentes.

Quinto quaeritur, utrum aliqui actus sint indifferentes. Et videtur quod non. Ens enim, inquantum est ens, est bonum: enti autem opponitur non ens, bono vero malum. Sed inter ens & non ens nihil est medium. Ergo nec inter bonum & malum. Necesse est ergo omnes actus esse bonos, vel malos, & nullum indifferentem.

2. Sed dicendum, quod ens, & bonum non convertuntur in genere moris, sed in genere naturae; & sic non oportet quod bonum, & malum in genere moris sint immediata. Sed contra. Maius bonum est bonum moris quam bonum naturae. Ergo maiorem habet oppositionem ad malum. Si ergo bo-

num naturæ immediate opponitur malo, multo magis bonum moris.

3. Præterea. Malum non opponitur bono contrarie, quia malum nihil ponit, sed opponitur ei privative. Privative autem opposita non habent medium circa proprium susceptibile: proprium autem susceptibile boni, & mali moralis est actus humanus. Ergo omnis actus humanus est bonus, vel malus, & nullus indifferens.

4. Præterea. Actus humanus est a voluntate deliberata. Voluntas autem deliberata semper agit propter finem. Ergo omnis actus humanus est propter finem. Finis autem omnis aut est bonus, aut malus: qui autem est ad bonum est bonus; qui vero ad malum, est malus. Ergo omnis actus humanus vel est bonus, vel malus, & nullus indifferens.

5. Præterea. Omnis operatio humana vel est uti, vel frui. Quicumque autem utitur, aut recte utitur, aut perverse, quod est abuti: & similiter quicumque fruitur, aut Deo fruitur, quod est bonum, aut creatura, quod est malum. Ergo omnis actus humanus vel est bonus, vel malus.

6. Præterea. Ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæst. (quæst. xlvi.) in natura nullus actus est casualis: habet enim quilibet actus causas occultas, licet nobis ignotas. Sed sicut est casuale in natura, ita videtur esse indifferens in moralibus, quod est præter intentionem boni, vel mali. Ergo nullus actus moralis est indifferens.

7. Præterea. Omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius; omnis vero actus procedens a voluntate non informata caritate est demeritorius: quia omnes tenentur ad conformandum voluntatem suam voluntati divinæ, præcipue quantum ad modum volendi, ut ex caritate velit quæ vult, sicut & Deus; quod non potest observare qui caritatem non habet. Ergo quilibet actus est meritorius, vel demeritorius, & nullus est indifferens.

8. Præterea. Nullus damnatur nisi pro culpa. Sed aliquis damnatur propter hoc quod non habet caritatem, ut patet Matth. xxii. de illo qui exclusus est a nuptiis, propter hoc quod non habuit vestem nuptialem, per quam caritas significatur. Ergo non habere caritatem est peccatum; & quidquid fit a non habente caritatem, est demeritorium; & sic idem quod prius.

9. Præterea. Philosophus dicit in VII. Ethic. quod actiones in moralibus sunt sicut conclusiones in syllogisticis, in quibus est verum, & falsum, sicut & in moralibus bonum, & malum. Sed omnis conclusio est vera, vel falsa. Ergo omnis actus moralis est vel bonus, vel malus, & nullus indifferens.

10. Præterea. Gregorius VI. Moralium (cap. xii.) dicit, quod mali inde Dei voluntatem peragunt, unde contrarie nituntur. Multo ergo magis illi qui non contrarie nituntur, Dei voluntatem peragunt. Peragere autem Dei voluntatem est bonum. Ergo sequitur quod omnis actus sit bonus, & nullus actus sit indifferens.

11. Præterea. Ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum; sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum, emat equum, nihil actu de Deo cogitans, sed solum de via quam iam in Deum ordinaverat, hoc est enim meritorium. Sed constat quod ille qui habet caritatem, se, & omnia sua ordinavit in Deum, cui inhæret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se, vel ad quodcumque aliud sui, meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet; nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quin sit peccatum saltem veniale. Ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius, vel est peccatum, & nullus indifferens: & eadem ratio videtur de aliis.

12. Sed dicendum, quod potest actus non esse meritorius, nec inordinatus ex hoc solo quod aliquis negligenter, & ex quadam subreptione non prompte refert in finem convenientem. Sed contra. Ipsa negligentia peccatum est, vel mortale, vel veniale: peccata etiam quædam venialia ex subreptione fiunt, ut patet præcipue in primis motibus concupiscentiæ. Ergo per hoc non excluditur quin sit peccatum veniale.

13. Præterea. Glossa Augustini (de fide & operibus cap. vi.) dicit I. Corinth. iii. quod lignum, fenum, & stipulam ædificat qui rebus concessis inhæret magis quam debet. Sed qui lignum, fenum, & stipulam ædificat, peccat; alias non puniretur igne. Ergo qui inhæret rebus concessis magis quam deberet, peccat. Sed quicumque agit, vel inhæret rebus concessis, vel non concessis: si non concessis, peccat; si concessis magis quam debet, similiter peccat; si secundum quod debet, bene agit. Ergo omnis humanus actus vel est bonus, vel

vel malus, & nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de sermone Domini in monte (II. cap XXVIII.) quod quædam sunt facta media quæ possunt bono, & malo animo fieri, de quibus temerarium est iudicare.

Præterea. Philosophus dicit (in postprædicam. cap. de oppositis) quod bonum, & malum sunt contraria mediata. Ergo est aliquid medium inter bonum & malum, quod est indifferens.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (art. præced.) dictum est, actus moralis præter bonitatem, & malitiam quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem, vel malitiam ex circumstantiis, quæ comparantur ad actum moralem sicut accidentia quædam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis, sine quibus non potest esse species; ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non enim dicitur de ratione hominis esse album, vel esse nigrum, vel aliquid huiusmodi. Impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem, quin sit albus, vel niger, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo loquendo de actibus moralibus, secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni, vel mali ex genere; sed bonitas, vel malitia quæ est ex circumstantiis, non convenit ei secundum suum genus, vel speciem; sed individuis actibus talis bonitas, vel malitia convenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus, vel malus, sed aliquis est indifferens: quia actus moralis speciem habet ex obiecto secundum ordinem ad rationem, ut supra (art. præced.) dictum est. Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conveniens rationi, & facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem obiectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, & hoc facit malum in genere; quoddam vero obiectum est quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; & huiusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt trifarie, dicentes, quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus, vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contigere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quæ ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet, & ubi oportet, & sicut oportet &c. huiusmodi actus est ordinatus, & bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus, & malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter iustam necessitatem, vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit, & bonus est actus; quod vero caret iusta necessitate, & pia utilitate, otiosum reputatur, ut Gregorius dicit (Lib. VII. Moral. cap. XXV. ante med.) Otiosum autem verbum est peccatum, & multo magis factum: dicitur enim Matth. XII. 36. *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem.* Sic ergo bonus actus, & malus actus ex genere, sunt opposita mediata, & est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens. Bonum autem, & malum ex circumstantia sunt immediata; quia distinguuntur secundum oppositionem affirmationis, & negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet, & non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum, & malum est proprium actus singularis: & ideo nullus actus humanus singularis, est indifferens: & dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbæ, aut aliquid huiusmodi, huiusmodi actus est extra genus moris: unde non participat bonitatem, vel malitiam moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ens, inquantum est ens, sit bonum, non tamen omne non ens est malum: nam non habere oculos lapidi non est malum. Unde non oportet, si ens, & non ens sint immediata, quod bonum, & malum sint immediata.

Ad secundum dicendum, quod ens, & bonum convertuntur simpliciter, & in quolibet genere: unde Philosophus in I. Ethic. (cap. VI.) secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono naturæ. Bonum autem moris est quodammodo maius bonum quam bonum naturæ, inquantum scilicet est actus, & perfectio naturalis boni; licet aliquo modo bonum naturæ sit melius, sicut substantia accidente. Patet autem quod nec etiam bonum naturæ, & malum immediate opponuntur: quia non omne non ens est ma-

 lum,

lum, ficut omne ens eft bonum. Unde ratio non fequitur.

Ad tertium dicendum, quod bonum, & malum in moralibus opponuntur contrarie, & non fecundum privationem, & habitum. Malum enim ponit aliquid, inquantum coofequitur quemdam ordinem, vel modum, vel fpeciem, ut fupra dictum eft: unde nihil prohibet ea opponi mediate, ficut Philofophus ponit. Sed malum in natura confequitur privationem fimpliciter: unde bonum, & malum naturæ licet non fint immediata fimpliciter, ut dictum eft, funt tamen immediata circa proprium fufceptibile, ut privatio, & habitus.

Quartum, & quintum concedimus: procedunt enim de actu non in fpecie, fed de actu fingulari prout exit a voluntate.

Ad fextum dicendum, quod in natura nihil eft cafuale fecundum relationem ad caufam primam, quia omnia funt a Deo provifa; fed funt aliqua cafualia per comparationem ad caufas proximas: habere enim caufam non excludit cafuale, fed habere caufam per fe: cafualia enim funt quæ ex caufis per accidens oriuntur. In actibus autem hominis funt aliqui quidem qui fiunt propter finem imaginatum, fed non deliberatum, ficut confricatio barbæ, vel aliquid huiufmodi, qui in genere moris quodammodo fe habent ficut actus cafuales in natura, quia non funt a ratione, quæ eft per fe caufa moralium actuum.

Ad feptimum dicendum, quod non omnis actus procedens a voluntate informata caritate eft meritorius, fi voluntas pro potentia accipiatur; alioquin venialia peccata effent meritoria, quæ committunt interdum etiam caritatem habentes. Sed verum eft quod omnis actus qui eft ex caritate, eft meritorius. Hoc autem eft fimpliciter falfum, quod omnis actus qui non eft ex voluntate informata caritate fit demeritorius: alioquin illi qui funt in peccato mortali, in quolibet fuo actu peccarent, nec eis effet confulendum quod interim quidquid boni poffent facerent, nec opera ab eis facta quæ funt de genere bonorum, difponerent eos ad gratiam: quæ omnia funt falfa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem fuam voluntati divinæ, quantum ad hoc quod velit quidquid vult Deus eum velle fecundum quod Dei voluntas innotefcit per prohibitiones & præcepta; non autem quantum ad hoc quod ex caritate velit, nifi fecundum illos qui dicunt quod modus caritatis eft in præcepto. Quæ quidem opinio aliqualiter vera eft; alioquin fine caritate poffet aliquis legem implere, quod eft Pelagianæ impietatis: nec tamen eft vera omnino, quia fic aliquis caritatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omiffione modi, quod eft falfum. Unde modus fub neceffitate præcepti includitur, fecundum quod præceptum ordinatur ad confecutionem beatitudinis, non autem fecundum quod ordinatur ad vitandum reatum pœnæ: unde qui honorat parentes, non habens caritatem, non meretur vitam æternam, fed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam in fingulari confideratus, eft meritorius, vel demeritorius, licet omnis fit bonus, vel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non poffunt. Sed habentibus caritatem omnis actus eft meritorius, vel demeritorius, ut obiiciendo probatum eft.

Ad octavum dicendum, quod non habere caritatem, non meretur pœnam. Sicut enim habitibus non meremur, fed actibus; ita neque ipfa carentia habituum demeremur. Demeretur autem aliquis per hoc quod obftaculum caritati ponit vel omittendo, vel committendo. Neque ille in Evangelio punitus dicitur, quia non habuit veftem nuptialem; fed quia non habens veftem nuptialem ad facrum convivium intraverat: dictum eft enim ei: *Quomodo huc intrafti non habens veftem nuptialem?*

Ad nonum dicendum, quod verum, & falfum opponuntur fecundum ens, & non ens: verum enim eft cum dicitur effe quod eft, vel non effe quod non eft; falfum autem cum dicitur effe quod non eft, vel non effe quod eft. Unde ficut nec inter effe & non effe eft medium, ita nec inter verum & falfum. De bono autem, & malo alia ratio eft, ut ex fupra dictis patet.

Ad decimum dicendum, quod illi qui contrarie nituntur voluntati Dei, implent ipfam præter intentionem fuam; ficut Iudæi occidentes Chriftum, impleverunt voluntatem Dei de redemptione humani generis præter fuam intentionem. Hoc autem eft unum exemplorum quæ Gregorius ponit. Sic autem implere Dei voluntatem neque eft bonum, neque laudabile.

Alia tria concedimus: procedunt enim de executione fingularis actus.

Concedimus etiam quæ adducuntur in oppofitum: procedunt enim de bono, & malo actu ex genere.

AR-

ARTICULUS VI.

Utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam.

1. 2. *quaest.* lxxii. *art.* 8.

SExto quæritur, utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam transferendo in aliud genus peccati. Et videtur quod non. Principium enim speciei est intrinsecum; circumstantia autem est extrinseca, ut ipsum nomen sonat. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

2. Sed dicendum, quod id quod est circumstantia actui in specie naturæ considerato, dat speciem actui inquantum est moralis. Sed contra. Sicut se habet obiectum ad actum in genere, ita se habet obiectum morale ad actum moralem. Sed obiectum dat speciem actui. Ergo obiectum morale actui morali: non ergo circumstantia.

3. Præterea. Idem actus peccati habet multas circumstantias. Si ergo circumstantia dat speciem peccato, sequitur quod idem peccatum sit in diversis speciebus; quod est impossibile.

4. Præterea. Id quod jam est sub specie constitutum, non accipit speciem ab alio, nisi priori specie corrupta. Sed furtum est jam constitutum in aliqua specie peccati; per circumstantiam autem istam additam quæ est furari de loco sacro, aut rem sacram, non aufertur prima species, quia adhuc est furtum. Ergo prædicta circumstantia non dat aliquam speciem peccato; & pari ratione nec aliqua alia.

5. Præterea. Peccata videntur diversificari ab invicem secundum superabundantiam, & defectum: sic enim opponitur liberalitas prodigalitati. Sed abundantia, & defectus videntur ad unam solam circumstantiam pertinere, quæ est quantum. Ergo aliæ circumstantiæ non diversificant speciem peccatorum.

6. Præterea. Peccatum omne est voluntarium, ut Augustinus dicit (Lib. I. Retract. cap. ix. & xiii.) Sed voluntas non fertur super circumstantia; sicut cum aliquis furatur vas aureum consecratum, non curat de consecrato, sed solum de auro. Ergo ista circumstantia non dat speciem peccato, & pari ratione nec aliæ.

7. Præterea. Illud quod non manet, sed statim transit, non potest variari a specie quam prius habuit. Sed actus peccati non manet, sed statim transit. Ergo circumstantia non potest variare speciem peccati.

8. Præterea. Sicut contingit esse defectum in moralibus secundum aliquas circumstantias, ita & in naturalibus: monstra enim contingunt in natura quandoque quidem propter arctitudinem loci, quandoque autem propter abundantiam materiæ, aut etiam diminutionem, & ex aliis huiusmodi causis; & tamen semper est idem in specie quod nascitur. Ergo nec in moralibus species peccati diversificatur per corruptionem diversarum circumstantiarum.

9. Præterea. Finis dat speciem in moralibus, quia ex intentione iudicatur actus moralis bonus, vel malus. Sed circumstantia non est finis. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

10. Præterea. Peccatum opponitur virtuti. Sed circumstantia non variat speciem virtutis: eiusdem enim virtutis est benefacere clerico, vel laico, scilicet liberalitatis, vel misericordiæ. Ergo circumstantia non variat speciem peccati.

11. Præterea. Si circumstantia mutet speciem peccati, oportet quod peccatum aggravet. Sed quandoque non aggravat, illa scilicet quæ videtur speciem mutare, puta si sit ignorata; ut si aliquis accedat ad coniugatam quam nescit coniugatam, adulterium facit; nec tamen videtur aggravari peccatum, quia minimum habet de ratione peccati, quod minimum habet de voluntario. Non ergo huiusmodi circumstantia mutat speciem peccati.

12. Præterea. Si ista circumstantia, quæ est sacrum, dat speciem peccato; cum remaneat ibi furtum, sequitur quod sit ibi & sacrilegium, & furtum: & sic in uno actu facit duo peccata; quod videtur inconveniens.

13. Præterea. Secundum Philosophum in Lib. Ethic. actio in moralibus est sicut conclusio in speculativis. Sed circumstantia non variat speciem conclusionis. Ergo neque variat speciem actus moralis; & sic non dat speciem peccato.

14. Præterea. Sicut sunt quidam actus morales, ita & sunt quidam actus artis. Sed circumstantia non variat speciem actus artificialis: quia non refert, in quocumque loco, vel in quocumque tempore, aut ex quacumque causa faber cultellum faciat, quantum ad speciem artis. Ergo nec circumstantia variat speciem actus moralis.

15. Præterea. Malum ex genere consuevit dividi contra malum ex circumstantia. Sed malum

malum ex genere pertinet ad ipsam speciem peccati. Ergo malum ex circumstantia non pertinet ad speciem peccati: non ergo circumstantia dat speciem peccato.

16. Praeterea. Circumstantia, inquantum aggravat, facit maius malum. Sed magis, & minus non diversificanr speciem. Ergo circumstantia aggravans non variat speciem peccati.

Sed contra. Locus est circumstantia quaedam. Sed locus dat speciem peccato: dicitur enim sacrilegium esse, si aliquis de loco sacro furetur. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

Praeterea. Si aliquis cognoscat mulierem coniugatam, adulterium committit, quod est quaedam species peccati. Sed solutam esse, vel coniugatam mulierem est quaedam circumstantia actus. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis tria consideranda sunt. Primo unde peccatum speciem habeat; secundo quid sit circumstantia; & sic tertio poterit esse manifestum quomodo circumstantia dat speciem peccato. Quantum ergo ad primum, considerandum est, quod cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem. Et sic praeced. quaest. (art. praeced.) dictum est, quod si sit conveniens rationi, erit actus bonus secundum speciem; si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit. Hoc autem qood est non conveniens rationi circa obiectum coosideratum, diversificare potest peccati speciem dupliciter: uno modo quidem materialiter, alio modo formaliter. Materialiter quidem per oppositum ad virtutem. Differunt enim virtutes specie, secundum quod ratio medium adinvenit in diversis materiis: puta, iustitia est secundum quod ratio medium constituit in commutationibus, & distributionibus, & huiusmodi actionibus; temperantia autem secundum quod in concupiscentiis; fortitudo secundum quod in timoribus, & audaciis; & sic de aliis: nec debet alicui inconveniens videri, si diversificantur species virtutum secundum diversas materias, cum diversitas materiae consueverit esse causa diversitatis non specierum, sed individuorum: quia etiam in naturalibus diversitas materiae diversitatem in specie causat, quando diversitas materiae diversitatem formae requirit: unde & in moralibus necesse est diversas specie virtutes esse circa diversas materias, in quibus ratio diversimode adinvenit medium. Sicut in concupiscentiis adinvenit medium refrenando: unde & virtus in eis constituta propinquior est defectui quam superabundantiae, ut ipsum temperantiae nomen ostendit. In audaciis autem, & timoribus non retrahendo, sed magis impellendo ratio adinvenit medium: unde virtus in his constituta propinquior est superabundantiae quam defectui, ut ipsum fortitudinis nomen ostendit: & similiter est videre in ceteris. Sic ergo & per oppositum ad virtutes, peccata differunt specie secundum diversas materias, puta homicidium, adulterium, & furtum. Nec est dicendum, quod differant specie secundum differentiam praeceptorum; sed magis e converso praecepta distinguuntur secundum differentiam virtutum, & vitiorum: quia praecepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur, & peccata vitemus. Si vero aliqua essent peccata solum quia prohibita, in his rationabile esset ut secundum differentiam praeceptorum specie peccata differrent. Sed quia circa unam materiam, cum sit una virtus, contingunt esse peccata specie diversa; oportet secundo considerare *formaliter* diversitatem speciei in peccatis, prout scilicet peccatur vel secundum superabundantiam, vel secundum defectum, sicut differt timiditas a praesumptione, & illiberalitas a prodigalitate: vel secundum diversas circumstantias, sicut species gulae distinguuntur secundum ea quae in hoc versu continentur:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Sic ergo habito qualiter peccata specie differant, considerandum est quid sit circumstantia. Dicitur autem circumstantia quod circumstat actum, quasi extrinsecus extra actus substantiam consideratum. Hoc autem est uno quidem modo ex parte causae, sive finalis, cum consideramus cur fecerit; sive ex parte agentis principalis, cum consideramus quis fecerit, sive ex parte instrumenti, cum consideramus quo instrumento fecerit, vel quibus auxiliis. Alio modo circumstat actum ex parte mensurae, puta cum consideramus ubi, vel quando fecerit. Tertio modo ex parte ipsius actus, sive consideremus modum agendi, puta utrum lente, vel fortiter percusserit, frequenter, aut semel; sive consideremus obiectum, sive materiam actus, puta utrum percusserit patrem, vel extraneum; sive etiam effectum quem agendo induxit,

duxit, puta utrum percutiendo vulneraverit, vel etiam occiderit: quae omnia continentur hoc versu:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Ita tamen quod in *quid* includatur non solum effectus, sed etiam obiectum, ut intelligatur & quod, & circa quid. His ergo visis, considerandum est, quod sicut in aliis aliquid est extrinsecum superiori, quod est intrinsecum inferiori, ut rationabile est praeter rationem animalis, quod tamen est de ratione hominis; ita aliquid est circumstantia respectu actus communius considerati quod respectu actus magis in speciali considerati, non potest circumstantia dici: sicut si consideremus hunc actum qui est accipere pecuniam, non est de ratione eius quod sit aliena: unde alienum se habet ad actum sic consideratum ut circumstantia: sed de ratione furti est quod sit aliena, unde non est circumstantia furti. Non tamen oportet quod omne quod est praeter rationem superioris, sit de ratione inferioris. Nam album, sicut non est de ratione animalis, ita non est de ratione hominis: unde accidentaliter comparatur ad utrumque. Et similiter non oportet quod omne quod est circumstantia communioris actus, constituat speciem aliquam in actibus, sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Iam autem dictum est, quod ad actum moralem aliquid per se pertinet, secundum quod comparatur ad rationem ut conveniens, & repugnans. Si ergo circumstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui: puta, uti re alba, nihil addit ad rationem pertinens, unde album non constituit speciem actus moralis; sed uti re aliena addit aliquid ad rationem pertinens, unde constituit speciem actus moralis. Sed considerandum est ulterius, quod circumstantia addita ad rationem pertinens potest constituere novam speciem peccati dupliciter. Uno modo ita quod species per circumstantiam constituta sit quaedam species illius peccati quod prius considerabatur in actu communiori, sive species peccati constituatur formaliter, sive materialiter: materialiter quidem, sicut si supra hoc quod dico uti re aliena, addatur uxore, ex quo constituitur adulterium; formaliter autem, sicut si accipiam rem alienam de loco sacro, fit enim sacrilegium, quod est species furti. Aliquando autem per circumstantiam constituitur quaedam alia species disparata, non pertinens ad illud genus peccati; sicut si ego furer rem alienam, ut possim homicidium facere, vel simoniam committere, trahitur ad speciem peccati omnino disparatam; & huiusmodi. Simile etiam in aliis rebus invenimus. Si enim supra coloratum consideretur album, fit species qualis, quod prius considerabatur; si autem supra coloratum intelligatur dulce, fit alia species qualis omnino disparata. Cuius diversitatis ratio est, quia cum id quod additur, est per se divisivum eius cui additur, facit speciem eius; cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quae tamen non est species eius cui additur: quia quod advenit per accidens, non fit unum per se cum eo cui advenit. Sic ergo patet quomodo circumstantia potest constituere speciem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod consideratur ut circumstantia, & extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari ut intrinsecum respectu actus alio modo considerati, & dare speciem ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali; non tamen propter hoc excluditur quin recipiat speciem per circumstantias: quia ex circumstantia potest considerari in obiecto aliqua nova conditio per quam dat speciem actui: puta, si dicam, accipere rem alienam in loco sacro existentem, hic consideratur conditio obiecti ex circumstantia loci; & sic fit species furti quae est sacrilegium, ex circumstantia loci, & non ex conditione obiecti. Et similiter necesse est accidere, quandocumque species peccati quae per circumstantiam constituitur, comparatur ad peccatum praeintellectum ut species ad genus, sicut sacrilegium ad furtum, vel adulterium ad fornicationem. Quando vero species peccati ex circumstantia proveniens, non est species peccati praeintellecti, sed est quaedam alia species disparata; tunc potest intelligi quod circumstantia dat speciem, non secundum quod ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum, sed secundum quod illa circumstantia consideratur ut obiectum alterius actus circumstantis: sicut si aliquis moechatur ut furetur, additur quaedam alia species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem, qui est obiectum intentionis: & similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrum, quod consideratur ut circumstantia respectu actus indecentis qui in eo fit, potest considerari ut obiectum respectu alterius actus cir-

circumstantis, qui est contemnere tempus sacrum. Et simile potest dici in aliis.

Ad tertium dicendum, quod quando circumstantia constituit speciem quæ comparatur ad peccatum præintellectum sicut species ad genus subalternum, non sequitur quod idem sit in diversis speciebus: esse enim sub homine, & sub animali, non est esse sub diversis speciebus: quia homo vere est id quod est animal: & simile est de sacrilegio, & furto. Sed si circumstantia constituat aliam speciem peccati disparatam, sequitur eumdem actum esse sub diversis speciebus peccati. Nec hoc est inconveniens, quia species peccati non est species actus secundum suam naturam, sicut supra (art. præc.) dictum est, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subjectum. Sicut ergo non est inconveniens quod idem corpus sit album, & dulce, quæ sunt diversæ species qualitatis, & quod idem homo sit cæcus, & surdus, qui sunt diversi defectus secundum speciem; ita non est inconveniens quod idem actus sit in diversis speciebus peccati.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod non omnis differentia peccatorum est secundum superabundantiam, & defectum, sed secundum diversam materiam, & secundum defectum aut superabundantiam in diversis circumstantiis. Et tamen superabundantia, & defectus non solum attenditur secundum quantum, sed secundum quascumque circumstantias: quia sive aliquis operetur ubi non oportet, vel quando non oportet, & similiter in ceteris, erit abundantia; defectus autem, si in quocumque prædictorum deficiat.

Ad sextum dicendum, quod licet principaliter voluntas furantis non feratur ad rem sacram, sed ad aurum, fertur tamen super rem sacram ex consequenti: magis enim vult rem sacram accipere quam auro carere.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur quod circumstantia mutat speciem peccati, aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in una specie iterum resumatur, & fiat alterius speciei; sed quia actus qui absque circumstantia consideratur non esse in tali specie peccati, circumstantia superveniente illam speciem peccati habet.

Ad octavum dicendum, quod defectus circumstantiæ in natura non mutat speciem substantialem naturæ, sed mutat speciem deformitatis: alia enim species monstri est quæ causatur ex arctitudine loci, & ex multitudine materiæ. Et similiter est in proposito, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod actus moralis non habet speciem a fine remoto, sed a fine proximo, qui est objectum. Dictum est autem, quod circumstantia dat speciem inquantum est objectum alicuius actus, vel inquantum ex ea resultat aliqua conditio circa objectum.

Ad decimum dicendum, quod etiam in virtutibus circumstantia transfert in aliam speciem, licet non omnis: facere enim magnos sumptus, est actus magnificentiæ; sed facere magnos sumptus in templo construendo, est actus religionis.

Ad undecimum dicendum, quod omnis circumstantia constituens aliquam speciem peccati, necesse est quod aggravet: quia si absque hac circumstantia non erat peccatum, facit de non peccato peccatum. Si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates. Si autem talis circumstantia sit penitus ignorata tali ignorantia quæ non habeat culpam, speciem peccati non constituet formaliter loquendo, sed materialiter tantum; sicut si aliquis accedit ad coniugatam quam non credit coniugatam, committit quidem id quod est adulterium, non quasi *adulter*, quia forma talis actus est ex ratione, & voluntate. Quod autem ignoratur, non est voluntarium. Unde si accederet ad coniugatam alterius, quam putaret esse suam uxorem, esset absque peccato, sicut cum Lia subinducta est Iacob, loco Rachelis.

Ad duodecimum dicendum, quod si circumstantia constituat speciem quæ se habeat ad peccatum præintellectum ut species eius, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata, sed unum, sicut Sortes non est duæ substantiæ, propter hoc quod homo est, & animal; sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter unam substantiam actus, sed multiplex propter multas & diversas deformitates peccati; sicut pomum est unum quale propter unitatem subiecti, sed multiplex quale propter diversitatem coloris, & saporis.

Ad decimumtertium dicendum, quod similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus; non autem est similitudo quantum ad omnia. Nam operationes morales sunt in singularibus, in quibus diversæ circumstantiæ

tiæ

tiæ confiderantur; conclufiones autem in rebus fpeculativis funt per abftractionem a fingularibus. Et tamen etiam conclufiones variantur circa aliquas circumftantias pertinentes ad rationem fyllogifmi: aliter enim fe habent conclufiones in materia neceffaria, & in materia contingenti; & in diverfis fcientiis eft diverfus modus conclufionum.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam actiones artis variantur fecundum diverfas circumftantias ad rationem artis pertinentes: aliter enim operatur artifex domum ex cæmento, & aliter ex luto, aliter etiam in una regione quam in alia. Sed confiderandum eft, quod aliquæ circumftantiæ pertinent ad rationem actus moralis quæ non pertinent ad rationem artis, & e converfo.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum diftinguitur malum ex circumftantia contra malum ex genere, dicitur malum ex circumftantia quod aggravat quidem, fed non transfert in aliud genus.

Ad decimumfextum dicendum, quod magis, & minus quandoque confequuntur diverfas formas, & tunc diverfificant fpeciem; ficut fi dicamus quod rubeum eft magis coloratum quam pallidum. Quandoque vero confequuntur diverfam participationem unius & ejufdem formæ, & tunc non diverfificant fpeciem; ficut fi aliquid dicatur altero magis album.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua circumftantia aggravet peccatum quæ non conferat peccato fpeciem.

1. 2. *quæft.* lxxiii. *art.* 7. *in corp.*

Septimo quæritur, utrum aliqua circumftantia aggravet peccatum quæ non conferat peccato fpeciem. Et videtur quod non. Peccatum enim habet malitiam ex parte averfionis. Sed circumftantia fe tenet ex parte converfionis. Non ergo circumftantia aggravat malitiam peccati.

2. Præterea. Si circumftantia habeat in fe aliquam malitiam, conftituit fpeciem aliquam peccati; fi autem non habeat in fe aliquam malitiam, nulla ratio eft quare peccatum per eam aggravetur. Non ergo poteft effe aliqua circumftantia aggravans quin det fpeciem peccato.

3. Præterea. Dionyfius dicit (cap. de div. Nomin.) quod bonum eft ex una & tota caufa, malum autem ex fingularibus defectibus. Sed fecundum quamlibet circumftantiam confideratur aliquis defectus fingularis. Ergo fecundum quamlibet circumftantiam aggravantem eft aliqua fpecies mali, & peccati.

4. Præterea. Omnis circumftantia aggravans facit differentiam in malitia, quæ eft quodammodo fubftantia peccati, inquantum eft peccatum. Sed id quod facit differentiam in fubftantia, variat fpeciem. Ergo omnis circumftantia aggravans variat fpeciem peccati.

5. Præterea. Ex eifdem augemur, & fumus: augemur enim ex his ex quibus nutrimur, nutrimur autem ex his ex quibus fumus, ut dicitur II. de generat. (com. I.) Si ergo augetur malitia peccati per aliquam circumftantiam aggravantem, videtur quod per eamdem habeat effe aliqua peccati fpecies.

6. Præterea. Virtus, & vitium opponuntur. Omnis autem virtus conftituitur in fpecie per circumftantias: aggredi enim terribilia fecundum quod oportet, ubi oportet, & quando oportet, & fimiliter circa alias circumftantias, fortitudinis eft. Ergo & peccatum fecundum quamcumque circumftantiam fpeciem accipit.

7. Præterea. Peccatum habet fpeciem ex objecto. Sed fecundum quamlibet circumftantiam, ad minus aggravantem, variatur objectum in bonitate, & malitia. Ergo omnis circumftantia aggravans dat fpeciem peccato.

8. Præterea. De fimilibus idem eft judicium. Sed aliquæ circumftantiæ fpeciem femper dant peccato, ficut objectum quod dicitur *quid*, & finis qui fignificatur per hoc quod dicitur *cur* in verfu prædicto. Ergo pari ratione omnes aliæ circumftantiæ, quando aggravant peccatum, dant fpeciem peccato.

Sed contra. Multum furari eft gravius quam parum furari; non tamen eft alia fpecies peccati. Ergo non omnis circumftantia aggravans variat fpeciem peccati.

Refpondeo dicendum, quod circumftantia tripliciter fe habet ad actum peccati. Quandoque enim neque variat fpeciem, neque aggravat, ficut percutere hominem indutum vefte alba, vel rubea. Quandoque vero fpeciem peccati conftituit; five actus cui advenit circumftantia, ex fuo genere indifferens fit, ficut cum aliquis levat feftucam de terra in contemptum alterius; five fit bonus ex genere, ficut cum aliquis dat eleemofynam propter laudem humanam; five fit malus ex genere, & addatur fibi alia fpecies malitiæ ex

ex circumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem, sicut cum aliquis furatur multum. Et huius diversitatis ratio est, quia si circumstantia adveniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circumstantia nec dat speciem peccato, nec aggravat: nihil enim ad rationem pertinet, utrum ille qui percutitur, tali, vel tali veste induatur. Si vero differentiam aliquam habeat per comparationem ad rationem; aut importat aliquid repugnans rationi primo & per se, & tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum; aut primo & per se non importat aliquid rationi repugnans, sed per comparationem ad id quod primo & per se rationi repugnat, aliquam repugnantiam habet ad rationem; sicut accipere aliquid in magna quantitate, nihil repugnans rationi potest dici; sed accipere alienum in magna quantitate, dicit maiorem repugnantiam ad rationem. Unde ista circumstantia aggravat peccatum, inquantum est determinativa illius circumstantiae quae dabat speciem peccato. Quartum autem membrum non potest esse, ut circumstantia det speciem peccato, & non aggravet, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod inordinata conversio ad commutabile bonum, est causa aversionis: & ideo circumstantiae quae se tenent ex parte conversionis, addere possunt ad malitiam quae est ex parte aversionis.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia quae aggravat, & non dat speciem peccato, non continet ex se aliquam malitiam, sed est determinativa alterius circumstantiae malitiam continentis.

Ad tertium dicendum, quod cuiuslibet circumstantiae defectus potest causare peccati speciem; sed non semper invenitur defectus in qualibet circumstantia secundum se, sed quandoque in una per comparationem ad aliam.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia aggravans non semper mutat speciem malitiae, sed quandoque solam quantitatem.

Ad quintum dicendum, quod sicut ea quibus nutrimur, & augemur, non semper constituunt novam substantiam, sed quandoque conservant, vel augent substantiam praeexistentem; ita non oportet quod circumstantiae semper novam speciem peccati causent, sed quandoque augent praeexistentem.

Ad sextum dicendum, quod sicut virtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis, ita & peccatum ex defectu alicuius debitae circumstantiae; sed tamen non quaelibet circumstantia facit defectum peccati; cum quaedam sint indifferentes, quaedam vero aliarum determinativae.

Ad septimum dicendum, quod circumstantia aggravans facit quidem aliquam variationem malitiae circa obiectum, sed non semper speciei, sed quandoque quantitatis tantum.

Ad octavum dicendum, quod in obiecto aliquo est multas conditiones invenire, & nihil prohibet id quod consideratur ut obiectum secundum unam conditionem, considerari ut circumstantiam secundum aliam, quae quandoque dat speciem peccato, quandoque non. Sicut res aliena est proprium obiectum furti dans sibi speciem: potest etiam res aliena esse magnae quantitatis; & haec circumstantia non dat speciem, sed aggravat tantum: potest etiam res aliena esse sacra; & haec circumstantia constituet novam speciem peccati: potest etiam res aliena esse alba, vel nigra; & haec erit circumstantia ex parte obiecti indifferens, nec aggravans, nec speciem constituens. Similiter dicendum est de fine, quod finis proximus est idem quod obiectum, & similiter dicendum est de eo sicut & de obiecto. Finis autem remotus ponitur ut circumstantia.

ARTICULUS VIII.

Utrum circumstantia aggravet in infinitum.

OCtavo quaeritur, utrum circumstantia aggravet in infinitum, ita scilicet quod de veniali faciat mortale. Et videtur quod sic. Adam enim in statu innocentiae venialiter peccare non potuit. Ergo omne peccatum fuisset sibi mortale. Sed postea non omne peccatum fuit sibi mortale; nec est haec diversitas nisi secundum circumstantiam personae. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

2. Praeterea. Maius est de non peccato facere peccatum, quam de veniali facere mortale. Sed circumstantia facit de non peccato peccatum: negotiari [enim secundum se non est peccatum, sed tamen clerico peccatum est propter circumstantiam personae. Ergo multo magis circumstantia de veniali facit mortale.

3. Praeterea. Semel inebriari est peccatum veniale. Dicitur autem, quod multoties inebriari est peccatum mortale. Ergo ista circumstantia *quoties* facit de veniali mortale.

4. Prae-

4. Præterea. Peccatum quod ex certa malitia fit, dicitur esse irremissibile, & non veniale. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

5. Præterea. Hieronymus dicit (in epitaph: ad Eustoch.) quod nugæ in ore laici nugæ sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiæ. Blasphemia autem est ex suo genere peccatum mortale. Ergo circumstantia personæ facit de veniali mortale.

Sed contra. Circumstantia comparatur ad peccatum sicut accidens ad subiectum. Sed in subiecto finito non potest esse accidens infinitum. Ergo circumstantia non potest dare peccato gravitatem infinitam, quæ est gravitas peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præced.) circumstantia aggravans quandoque constituit novam speciem peccati, quandoque autem non. Manifestum est autem quod peccatum mortale, & veniale non sunt eiusdem speciei. Sicut enim aliqui actus ex suo genere sunt boni, & aliqui ex suo genere sunt mali; ita aliqua peccata ex suo genere sunt venialia, & aliqua ex suo genere mortalia. Circumstantia ergo quæ sic aggravat ut novam speciem peccati constituat, potest constituere speciem peccati mortalis, & ita aggravat in infinitum; puta, si aliquis loquatur verbum iocosum, ut provocet ad libidinem, vel ad odium. Si autem sic aggravet quod non constituat novam peccati speciem, non potest aggravare in infinitum, faciendo de veniali mortale: quia semper maior est gravitas quæ est ex peccati specie, quam quæ est ex circumstantia speciem non constituente.

Ad primum ergo dicendum, quod non ea ratione dicitur, quod Adam venialiter peccare non potuerit, quia ea quæ nobis sunt venialia, ei essent mortalia; sed quia ea quæ nobis sunt venialia, committere non potuit antequam mortaliter peccaret: nisi enim averteretur a Deo per peccatum mortale, nullus defectus in eo esse poterat nec animæ, nec corporis.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia quæ facit de non peccato peccatum, constituit peccati speciem: & talis circumstantia potest etiam de veniali facere mortale.

Ad tertium dicendum, quod multoties inebriari non est circumstantia constituens speciem peccati: & ideo sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita & multoties inebriari per se loquendo; per accidens autem, & dispositive multoties inebriari potest esse peccatum mortale; puta, si ex consuetudine in tantam complacentiam ebrietatis perduceretur, quod etiam divino præcepto contempto inebriari proponeret.

Ad quartum dicendum, quod peccare ex certa malitia, est peccare ex electione, idest voluntarium, & scientem; & hoc contingit dupliciter. Uno modo per hoc quod aliquis repellit a se ea quibus a peccato retrahi posset, puta spem veniæ, vel timorem divinæ iustitiæ: & talis circumstantia constituit speciem peccati in Spiritum sanctum, quod dicitur irremissibile. Alio modo potest contingere ex sola habitus inclinatione: & talis circumstantia non constituit speciem, nec facit de veniali mortale. Non enim quicumque voluntarius, & sciens dicit verbum otiosum, mortaliter peccat.

Ad quintum dicendum, quod circumstantia personæ ersi aggravet, non tamen facit ex veniali mortale, nisi constituat speciem peccati; puta, si sacerdos aliquid faciat contra præceptum sibi datum (a) a sacerdotibus, vel contra votum. Verbum autem Hieronymi intelligitur per exaggerationem dictum, vel per occasionem: quia nugæ in ore sacerdotis possunt esse aliis occasio blasphemandi.

ARTICULUS IX.

Utrum omnia peccata sint paria.

Nono quæritur, utrum omnia peccata sint paria. Et videtur quod sic. Dicitur enim Iac. II. 10. *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*: & ideo Hieronymus dicit super Eccle. (cap. IX.) exponens illud, *Qui in uno offenderit, multa bona perdit*: „ & qui „ subiacet uni vitio, omnibus subiacet. “ Sed extra omne nihil est. Ergo nullus potest magis peccare quam ille qui peccato uni se subdit; & sic omnia peccata sunt paria.

2. Præterea. Peccatum est mors animæ. Sed in corpore una mors non est maior quam alia, quia omnis mortuus æqualiter mortuus est. Ergo nec unum peccatum est maius altero.

3. Præterea. Pœna respondet culpæ. Sed omnium peccatorum erit una pœna in inferno, secundum illud Isai. XXIV. 22. *Congregabuntur (a) congregatione unius fascis, & claudentur in carcere*. Ergo & omnium peccatorum est eadem gravitas.

G 2 4. Præ

(a) *Forte* a superioribus. (b) *Vulgata*: in congregatione unius fascis in lacum; & claudentur ibi in carcere.

4. Præterea. Peccare nihil eſt aliud quam tranſgredi rectitudinem rationis, vel legis divinæ. Sed ſi interdicatur alicui ab aliquo iudice ne certum limitem tranſgrediatur, non refert quantum ad tranſgreſſionem, utrum in multum, vel parum, limitem poſitum tranſeat. Ergo nihil differt quantum ad tranſgreſſionem peccati quidquid homo faciar, dummodo rectitudinem rationis, & legis divinæ non ſervet.

5. Præterea. Infinitum non eſt maius infinito. Sed quodlibet peccatum mortale eſt infinitum, quia eſt contra bonum infinitum, quod eſt Deus: unde & pœnam infinitam meretur. Ergo unum peccatum mortale non eſt maius alio.

6. Præterea. Malum dicitur per privationem boni. Sed omne peccatum mortale privat æqualiter gratiam, nihil de ea dimittens. Ergo omnia peccata mortalia ſunt æqualia.

7. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Metaph. (com. IV.) ſi aliquid dicitur magis, & minus, hoc eſt per comparationem ad id quod eſt ſimpliciter, ſicut aliquid dicitur magis, & minus album, per comparationem ad id quod eſt ſimpliciter album. Sed nihil eſt ſimpliciter malum, quod careat omni bono. Ergo non eſt aliquid altero magis, vel minus malum; & ſic omnia peccata ſunt paria.

8. Præterea. Peccata virtutibus opponuntur. Sed virtutes omnes ſunt æquales: unde dicitur Apoc. XXI. quod latera ſunt æqualia. Ergo & omnia peccata ſunt paria.

9. Præterea. Si unum peccatum eſt gravius altero, ſequeretur quod peccatum quod in maiori re committitur, eſſet gravius quam peccatum quod committitur in minori; ſicut ſi dicatur quod furari multum, eſt gravius peccatum quam furari parum. Sed hoc non eſt verum, quia ſequeretur quod ille qui minorem iniquitatem committit, committeret etiam maiorem: dicitur enim Lucæ XVI. 10. *Qui in modico iniquus eſt, & in maiori iniquus eſt*. Non ergo unum peccatum eſt gravius altero.

10. Præterea. Peccatum conſiſtit in averſione ab incommutabili bono, & converſione ad commutabile bonum. Sed huiuſmodi converſio, & averſio non recipit magis & minus: quia anima, cum ſit ſimplex, ad quod convertitur, tota convertitur, & a quo avertitur, tota avertitur. Ergo unum peccatum non eſt gravius altero.

11. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de Trin. quod magnitudinem humani peccati oſtendit magnitudo remedii: quia oportuit illud morte Chriſti deleri. Ergo ſi idem remedium eſt contra omnia peccata, omnia peccata ſunt æqualiter magna.

12. Præterea. Sicut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. bonum eſt ex una & tota cauſa, malum autem ex ſingularibus defectibus. Quilibet autem defectus tollit integritatem. Ergo quilibet defectus tollit totam boni rationem. Non ergo unum peccatum eſt gravius altero.

13. Præterea. Virtus eſt ſimplex, cum ſit forma quædam. Ergo ſi tollitur, tota tollitur. Sed ex hoc eſt peccatum malum, quia tollit virtutem. Ergo omnia peccata ſunt æqualiter mala, quia unumquodque æqualiter tollit virtutem.

14. Præterea. Ab eodem aliquid habet quod ſit tale, & quod ſit magis tale. Si ergo album eſt diſgregativum viſus, magis album eſt magis diſgregativum. Sed actus habet rationem peccati ex averſione a Deo. Cum ergo omnia peccata conveniant in averſione a Deo, omnia peccata erunt æqualia.

15. Præterea. Quanto maior eſt qui offenditur, tanto peccatum eſt gravius; ſicut gravius peccat qui percutit Regem quam qui percutit militem. Sed in omni peccato unus & idem eſt qui contemnitur, ſcilicet Deus. Ergo omnia peccata ſunt æqualia.

16. Præterea. Genus æqualiter participatur a ſuis ſpeciebus. Sed peccatum eſt genus omnium peccatorum. Ergo omnia peccata ſunt æqualia, & æqualiter peccat quicumque peccat.

17. Præterea. Malum dicitur per privationem boni. Quantitas autem privationis cognoſci poteſt ex eo quod poſt privationem relinquitur. Idem autem eſt quod relinquitur de bono poſt quodlibet peccatum: relinquitur enim ipſa natura animæ, & libertas arbitrii, per quam homo poteſt eligere bonum, & malum. Ergo unum peccatum non eſt magis malum quam aliud.

18. Præterea. Circumſtantiæ ſe habent ad virtutem ſicut ſubſtantiales differentiæ. Sed ſi una ſubſtantialis differentia tollatur, omnes tolluntur, quia corrumpitur ſubiectum. Cum ergo quodlibet peccatum aliquam circumſtantiam virtutis tollat, quodlibet peccatum tollet omnes; & ita unum peccatum non erit gravius alio.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. XIX. 11. *Propterea qui tradidit me tibi, maius peccatum habet*.

Præterea. Secundum Auguſtinum (Lib. I. de

I, de lib. arb. cap. III. circa fin.) libido est causa peccati. Sed non omnis libido est æqualis. Ergo nec omnia peccata sunt paria.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, omnia peccata esse paria: ex quo derivata est quorumdam modernorum hæreticorum opinio dicentium, nullam inæqualitatem esse nec inter peccata, nec inter merita, & similiter nec inter præmia, nec inter supplicia. Fuerunt autem Stoici moti ad hoc ponendum, quia considerabant quod aliquid ex hoc habet rationem peccati solummodo, quia est præter rectitudinem rationis; sicut patet quod adulterium est peccatum, non quia commisceri mulieri sit secundum se malum, sed quia præter rectitudinem rationis fit; & idem patet in aliis. Idem autem est, si dicatur præter legem divinam quantum ad propositum pertinet: utrumque enim privationem quamdam importat; privatio autem non videtur suscipere magis, & minus. Unde si aliquid sit malum per privationem alicuius, non videtur differre qualitercumque se habeat, dummodo privetur; sicut si iudex alicui certum limitem statuat, si illum præterierit, non refert utrum multum, vel parum. Et similiter dicebant, quod non refert dummodo aliquis peccando rectitudinem rationis prætereat, qualitercumque, vel ex quacumque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud quam quasdam positas lineas transire. Tota ergo ratio huius rationis solvendæ hinc sumenda est, ut consideremus qualiter in his quæ per privationem dicuntur, possit, vel non possit magis, vel minus inveniri. Est ergo considerandum, quod est duplex privatio. Quædam quæ est privatio pura, sicut tenebra, quæ nihil lucis relinquit, & mors, quæ non relinquit aliquid vitæ. Quædam vero privatio est non pura, sed aliquid relinquens: unde non solum est privatio, sed etiam contrarium; sicut ægritudo, quæ non tollit totam commensurationem sanitatis, sed aliquid eius; & simile est de turpi, & dissimili, & inæquali, & falso, & omnibus similibus. Et videntur huiusmodi privationes a præmissis differre in hoc quod primæ privationes sunt quasi (*a*) in corruptum esse; secundæ vero significant quasi in via corruptionis. Quia ergo in primis privationibus totum privatur, & id quod positive dicitur, non est de ratione privationis, non differt in talibus privationibus quacumque ex causa, vel quocumque modo aliquis privetur, ut propter hoc dicatur magis, vel minus privatus: non enim mortuus est minus qui uno vulnere percussus interiit, quam qui duobus, vel tribus; nec minus est tenebrosa domus, si candela veletur uno velamine, quam si duobus, vel tribus. In secundis autem privationibus non totum privatur, & quod positive dicitur, est de ratione eius quod dicitur privative: & ideo talia recipiunt magis, & minus secundum differentiam eius quod dicitur positive; sicut ægritudo dicitur maior, si fuerit causa tollens sanitatem aut maior, aut multiplicior: & idem est in turpitudine, & in dissimilitudine, & in huiusmodi. Est ergo consideranda in peccatis quædam differentia: nam peccata omissionis per se loquendo consistunt in sola privatione præcepti quod omittitur, ut supra ostensum est: unde in peccato omissionis conditio actus adiuncti, quia per accidens se habet, nullo modo facit peccatum omissionis per se loquendo magis, vel minus: sicut si alicui præcipiatur ut vadat ad Ecclesiam, non attenditur in peccato omissionis, utrum sit prope Ecclesiam, vel longe, dummodo ad Ecclesiam non vadat; nisi forte per accidens, inquantum differentia illius adiuncti pertineret ad minorem, vel maiorem contemptum. Nec tamen propter hoc omnia peccata omissionis sunt paria: quia præcepta disparia sunt vel propter diversam auctoritatem præcipientis, vel propter diversam dignitatem, aut necessitatem præceptorum. Peccatum vero transgressionis consistit in deformitate alicuius actus, quæ quidem deformitas non tollit totum ordinem rationis, sed aliquid eius; puta, si aliquis comedat quando non debet, & remanet quod comedat ubi debet, vel propter quod debet. Nec potest actu remanente totaliter rationis proportio tolli: unde dicit Philosophus in IV. Ethic. (cap. v. parum ante med.) quod si malum sit integrum, importabile fit, & seipsum destruit. Sicut ergo non omnis deformitas corporis est æqualis, sed quædam est alia maior, secundum quod privantur plura ad decorem pertinentia, vel aliquid principalius; ita non omnis deformitas, vel inordinatio actus est æqualis, sed quædam est alia maior. Unde nec omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Iacobi non est sic intelligendum, quod ille qui in uno præcepto legis offendit, tantum reatum incurrat, quantum si omnia transgrederе.

(a) *Al.* in corrupto esse.

deretur; sed quia quodammodo reatum incurrit pro contemptu omnium præceptorum, non in omnibus, sed in uno: qui enim unum præceptum contemnit, intantum omnia præcepta contemnit, inquantum contemnit Deum, ex quo omnia præcepta auctoritatem habent: unde statim subdit: *Qui enim dixit*, *Non occides*, *dixit*, *Non mœchaberis*. Et similiter intelligendum est verbum Hieronymi.

Ad secundum dicendum, quod mors animæ est privatio gratiæ, per quam anima Deo uniebatur: privatio autem gratiæ non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpæ, (*a*) & pœna, ut supra dictum est in quæst. de malo (quæst. præced. art. 4. & 5.) Unde peccatum dicitur mors animæ non essentialiter, sed effective. Essentialiter vero peccatum est actus deformis, vel inordinatus.

Ad tertium dicendum, quod in supplicio damnatorum est aliquid commune omnibus, quod respondet contemptui Dei, puta carentia visionis divinæ, & perpetuitas pœnæ; & quantum ad hoc (*b*) dicuntur congregari congregatione unius fascis: & est aliquid in quo differunt, secundum quod quidam magis torquentur quam alii; & quantum ad hoc Matth. XIII. dicuntur colligari sicut zizaniorum fasciculi ad comburendum.

Ad quartum dicendum, quod ille qui transit lineam præstitutam sibi per limites a iudice, non peccat nisi quia non tenet se infra terminum sibi præstitutum; & sic directe peccatum eius est peccatum omissionis. Si autem præciperetur ei directe quod non ambularet, manifestum est quod quanto plus ambulando procederet, tanto gravius puniretur. Vel aliter dicendum, quod in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita, qui præceptum non servat, totaliter privat id ad quod tenetur; sed in his quæ sunt mala per se, & non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum: & ideo tanto gravius peccatur, quanto plus de eo tollitur.

Ad quintum dicendum, quod a bono infinito aliquis avertitur actu finito: & ideo peccatum essentialiter finitum est, licet habeat aliquam habitudinem ad bonum infinitum.

Ad sextum dicendum, quod peccatum essentialiter non est privatio gratiæ, sed causaliter, ut dictum est,

Ad septimum dicendum, quod in privativis non dicitur aliquid magis, vel minus per accessum ad terminum, sed magis per recessum. Unde & ibidem Philosophus probat per hoc quod est aliquid magis, vel minus falsum, quod sit aliquid simpliciter verum. Ad hoc ergo quod aliquid sit magis, vel minus malum, non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum, sed quod sit aliquid simpliciter bonum.

Ad octavum dicendum, quod virtutes omnes sunt æquales, non quantitate, cum Apostolus dicat, quod maior est caritas; sed proportione, inquantum unaquæque æqualiter se habet ad suum actum: sicut si quis diceret omnes digitos manus esse æquales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria: quia non dependent ex una causa, sicut virtutes, quæ dependent omnes ex prudentia, vel caritate; peccatorum autem diversæ sunt radices.

Ad nonum dicendum, quod peccatum quod committitur in re maiori est maius: unde furtum maioris rei est gravius peccatum, quia magis opponitur æqualitati iustitiæ. Verbum autem Domini non sic est intelligendum, quod qui facit minorem iniquitatem, maiorem faceret: multi enim dicunt verbum otiosum qui non dicerent blasphemiam. Sed est intelligendum, quod facilius est in minoribus servare iustitiam quam in maioribus: unde qui in minoribus non servat, nec in maioribus servaret.

Ad decimum dicendum, quod quamvis anima sit simplex in esse, est tamen multiplex in virtute, non solum secundum quod habet multas potentias, sed quia secundum unam & eamdem potentiam ad multa se habet, & multipliciter in illa ferri potest: unde non est necessarium quod omnis eius aversio, vel conversio sit æqualis.

Ad undecimum dicendum, quod omnibus peccatis mortalibus oportuit subveniri per mortem Christi, propter gravitatem quam habent ex contemptu boni infiniti; sed tamen nihil prohibet quin per unum peccatum magis contemnatur Deus quam per aliud.

Ad duodecimum dicendum, quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum; quinimmo in uno plus, in alio minus, ut dictum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum directe opponitur actui virtutis, ad quod multæ circumstantiæ requiruntur: & præterea diversæ sunt virtutes, & una earum est alia maior. Unde non oportet omnia peccata esse æqualia.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio

(a) *Al.* & pœnæ. (b) *Al.* dicimur.

tio illa procederet, si peccatum esset privatio tantum; sed quia habet in sui ratione positionem aliquam, recipit magis, & minus, ut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod quantitas contemptus non solum mensuratur ex parte eius qui offenditur, sed etiam ex parte actus quo quis contemnitur, qui potest esse intensior, vel remissior.

Ad decimumsextum dicendum, quod omnia animalia sunt æqualiter animalia, non tamen sunt æqualia animalia, sed unum animal est altero maius, & perfectius: & similiter non oportet quod omnia peccata propter hoc sint paria.

Ad decimumseptimum dicendum, quod post peccatum remanet & natura animæ, & libertas voluntatis; minuitur tamen habilitas ad bonum, & per unum peccatum plus, & per aliud minus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod circumstantiæ non se habent nec in virtute, nec in peccato sicut differentiæ substantiales; alioquin omnis circumstantia constitueretur in genere, vel specie virtutis, aut peccati: sed magis se habent per modum accidentium, ut supra (art. 6. & 7.) dictum est: & præterea hoc non est verum quod sublata una differentia essentiali omnes tollantur: sublato enim rationali remanet vivum, ut dicitur in Lib. de causis (propos. 1.) non quidem idem numero proprec destructionem subiecti, sed idem ratione.

ARTICULUS X.

Utrum peccatum sit gravius ex eo quod maiori bono opponitur.

1. 2. *quæst.* lxxiii. *art.* 4.

Decimo quæritur, utrum peccatum sit gravius ex eo quod maiori bono opponitur. Et videtur quod non. Quia secundum Augustinum (Enchir. cap. xii.) ex hoc aliquid dicitur malum quod adimit bonum. Quod ergo plus adimit de bono, est magis malum. Sed primum peccatum, etiam si minori virtuti opponatur, plus adimit de bono quam secundum: quia privat hominem gratia, & vita æterna. Non ergo peccatum est ex hoc gravius quod maiori virtuti opponitur.

2. Præterea. Caritas secundum Apostolum I. Corinth. xiii. est maior fide, & spe. Odium autem, quod opponirur caritati, non est gravius peccatum quam infidelitas, & desperatio, quæ opponuntur fidei, & spei. Non ergo peccatum est gravius, quod maiori bono opponitur.

3. Præterea. Quod aliquis sciens, vel ignorans peccet, accidentaliter se habet ad bonum cui opponitur peccatum. Si ergo ex hoc unum peccatum esset alio gravius quod maiori bono opponitur, sequeretur quod non gravius peccaret qui sciens peccat quam qui peccat ignorans; quod patet esse falsum.

4. Præterea. Quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ. Sed quædam peccata quæ sunt in proximum, gravius leguntur punita quam peccata in Deum commissa; sicut peccatum blasphemiæ, quod est peccatum in Deum, punitum est simplici lapidatione, ut habetur Lev. xxiv. peccatum autem schismatis punitum est per inconsuetam mortem multorum, ut habetur Num. xxvi. Ergo gravius est peccatum quod committitur in proximum quam quod committitur in Deum; cum tamen maiori bono opponatur peccatum quod in Deum committitur.

Sed contra est quod Philosophus dicit VIII. Ethic. (cap. x. circa princ.) quod sicut bono opponitur malum, ita optimo opponitur pessimum.

Respondeo dicendum, quod gravitas peccati potest pensari ex duobus: uno modo ex parte ipsius actus; alio modo ex parte agentis. Ex parte autem actus est duo considerare, scilicet speciem actus, & accidens eius, quod supra circumstantiam diximus. Actus autem speciem habet ex obiecto, sicut iam supra dictum est. Gravitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte obiecti, sive materiæ: & secundum hanc considerationem gravius peccatum dicitur ex suo genere quod maiori bono virtutis opponitur: unde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit (Lib. I. de moribus Ecclesiæ cap. xv.) Deum autem super omnia diligere debeamus; peccata quæ sunt in Deum, sicut idolatria, blasphemia, & huiusmodi, secundum suum genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quæ sunt in proximum, tanto aliqua sunt aliis graviora, quanto maiori bono proximi opponuntur. Maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; & peccatum luxuriæ, quod opponitur vitæ hominis in potentia, quia est inordinatio quædam circa actum generationis humanæ. Unde inter omnia peccata quæ sunt in proximum, gravius est homicidium secundum genus suum;

& se-

& secundum locum tenet adulterium, & fornicatio, & huiusmodi peccata carnalia; tertium autem locum tenet furtum, & rapina, & huiusmodi, per quæ in exterioribus bonis læditur proximus. In singulis autem horum generum sunt diversi gradus, in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundum quod bonum oppositum magis, vel minus per caritatem debet amari. Ex parte autem circumstantiæ est etiam gravitas in peccato, non ex specie sua, sed accidentalis. Similiter etiam ex parte agentis attenditur gravitas in peccato, secundum quod magis, vel minus voluntarius peccat: voluntas enim est causa peccati, ut supra (art. 2. & 3.) diximus. Sed hæc gravitas non competit peccato secundum suam speciem: & ideo si gravitas peccati attendatur secundum speciem eius, tanto invenitur peccatum gravius, quanto maiori bono opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in peccato invenitur duplex boni ademptio. Una formalis, per quam tollitur ordo virtutis; & quantum ad hanc non refert utrum primo, vel secundo peccet: quia secundum peccatum potest plus privare de ordine virtutis in actu quam primum. Alia vero est ademptio boni, quæ est effectus peccati, scilicet privatio gratiæ, & gloriæ; & quantum ad hanc primum peccatum plus tollit quam secundum; sed hoc est per accidens, quia secundum non invenit quod primum invenit. Per ea autem quæ sunt per accidens, non est iudicium de rebus sumendum.

Ad secundum dicendum, quod fides, & spes sunt præambula ad caritatem: unde infidelitas, quæ opponitur fidei, & desperatio, quæ opponitur spei, maxime opponuntur caritati, quia radicitus eam evellunt.

Ad tertium dicendum, quod aliquem peccare scienrem, vel ignorantem, licet accidat alicui peccato speciali, puta furto quantum ad species eius, tamen quantum ad rationem generis, idest inquantum est peccatum, non accidit, quia de ratione peccati est ut sit voluntarium: unde ignorantia, quæ diminuit voluntarium, diminuit etiam rationem peccati.

Ad quartum dicendum, quod pœnæ quæ inferuntur a Deo in futura vita, respondent gravitati culpæ: unde Apostolus Roman. 11. 2. dicit, quod *iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt*. Sed pœnæ quæ in præsenti vita infliguntur sive a Deo, sive ab homine, non semper respondent gravitati culpæ. Interdum enim minor culpa graviori pœna punitur temporaliter propter maius periculum evitandum: pœnæ enim præsentis vitæ quasi medicinæ adhibentur. Peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis, quia dissolvit totum regimen humanæ societatis.

ARTICULUS XI.

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ.

1. 2. *quæst.* lxxxv. *art.* 1.

Undecimo quæritur, utrum peccatum diminuat bonum naturæ. Et videtur quod non. Nullum enim diminutum est integrum. Sed bona naturalia manent integra dæmonibus post peccatum, ut dicit Dionysius cap. iv. de divin. Nomin. Ergo bonum naturæ non diminuitur per peccatum.

2. Præterea. Accidens non tollit suum subiectum. Sed malum culpæ est in bono naturæ sicut in subiecto. Ergo malum culpæ non tollit aliquid a bono naturæ, & ita non diminuit ipsum.

3. Sed diceretur, quod bonum naturæ diminuitur per malum culpæ, non quantum ad substantiam subiecti, sed quantum ad aptitudinem, sive ad habilitatem. Sed contra. Privatio nihil tollit de eo quod est commune sibi, & formæ oppositæ. Sed sicut substantia subiecti est communis privationi, & formæ, ita etiam aptitudo, sive habilitas: requirit enim privatio in subiecto aptitudinem ad formam oppositam. Ergo privatio nihil tollit de habilitate subiecti.

4. Præterea. Diminui quoddam pati est. Pati autem in suscipiendo est, agere autem in emittendo magis. Nihil ergo diminuitur secundum actum suum. Sed peccatum in actu consistit. Ergo per peccatum non diminuitur bonum naturæ peccantis.

5. Sed diceretur, quod peccatum est actus potentiæ quæ non diminuitur, sed sola eius habilitas. Sed contra. Pati dicitur aliquid non solum si subtrahatur ei aliquid quod sit de substantia eius, sed etiam si subtrahatur accidens eius: aqua enim pati dicitur non solum cum amittit formam substantialem, sed etiam cum calefacta frigiditatem amittit. Habilitas autem est accidens potentiæ. Ergo si diminuatur habilitas, ipsa potentia patietur per actum proprium, quod videtur impossibile secundum prædicta.

6. Præterea. In rebus naturalibus agens patitur, non tamen patitur secundum quod agit:

agit: nam agit quidem secundum quod est actu, patitur autem secundum quod est in potentia; sicut aer actu calidus infrigidatur per aquam, inquantum est frigidus in potentia; calefacit autem aquam, inquantum est actu calidus. Sed hoc est communiter verum in omnibus quod nihil secundum idem est actu, & potentia. Nihil ergo patitur secundum quod agit: neque ergo peccans diminuitur in suo bono naturali per propriam actionem peccati.

7. Praeterea. Diminuere est agere quoddam. Sed actus non agit: esset enim procedere in infinitum, cum omne quod agit, actum causet. Cum ergo peccatum sit actus quidam, videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae.

8. Praeterea. Cum diminutio sit motus quidam, diminuere movere est. Nihil autem movet seipsum; moveret autem seipsum aliquid, si super suam actionem moveretur. Non ergo peccans diminuitur in suo bono naturae per suam actionem peccati.

9. Praeterea. Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. quod malum non agit nisi virtute boni. Sed peccatum in virtute boni non corrumpit bonum naturae: quia virtus boni non est corruptiva, sed salvativa magis. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae.

10. Praeterea. Augustinus dicit in Ench. (cap. xiii. in princ.) quod in bono, & malo fallit Dialecticorum regula, quae dicit, quod opposita non sunt simul. Non autem falleret, nisi malum esset in bono sibi opposito sicut in subiecto. Est ergo peccatum in bono naturae sibi opposito sicut in subiecto. Sed nullum accidens diminuit suum subiectum. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae, etiam secundum quod est ei oppositum.

11. Praeterea. Si peccatum diminueret bonum naturae, diminueretur libertas arbitrii, in quo praecipue peccatum consistit. Sed Bernardus dicit in Lib. de lib. arb. (aliquantulum a princ.) quod liberum arbitrium detrimentum non patitur in damnatis. Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

12. Praeterea. Si peccatum diminuit habilitatem naturalem ad bonum, aut ex parte subiecti, aut ex parte boni ad quod subiectum est habile: inter haec enim duo habilitas consideratur quasi medium quoddam. Non autem diminuit ipsam ex parte subiecti, sicut nec ipsum subiectum. Secundum autem quod coniungitur cum bono virtutis, vel gratiae, videtur habilitas praedicta pertinere ad genus moris. Sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturae.

13. Praeterea. Augustinus dicit VIII. super Genes. ad litteram (Lib. IX. cap. x.) quod infusio gratiae est sicut illuminatio, & per consequens peccatum est sicut obtenebratio mentis. Sed tenebra non tollit ab aere habilitatem ad lumen. Ergo nec etiam peccatum tollit aliquid de habilitate ad gratiam.

14. Praeterea. Habilitas naturalis ad bonum videtur esse idem quod iustitia naturalis. Iustitia autem est rectitudo quaedam voluntatis, ut Anselmus dicit in Lib. de veritate (cap. xiii.) Rectitudo autem non potest diminui, quia omne rectum aequaliter est rectum. Ergo neque bonum naturae, quod est habilitas naturalis, diminuitur per peccatum.

15. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de immortalitate animae (cap. ii.) quod mutato aliquo, mutatur id quod in eo est. Sed diminutio est quaedam species motus. Ergo diminuto subiecto, diminuitur accidens quod in eo est. Sed culpa est in bono naturae sicut in subiecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturae, diminuit semetipsam; quod est inconveniens.

16. Praeterea. Secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. v.) tria sunt in anima: potentia, habitus, & passio. Sed passio non diminuitur per peccatum; quinimmo per peccata multiplicatur: unde & passiones peccatorum dicuntur ad Rom. vii. habitus autem virtutis totaliter tollitur per peccatum; potentia autem totaliter manet. Nullum ergo bonum naturae est in anima quod per peccatum diminuatur.

Sed contra est quod Lucae x. super illud, *Et plagis impositis abierunt*, dicit Glossa (ordinar.) quod peccatis humanae naturae integritas violatur. Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

Praeterea. Augustinus dicit XI. de civit. Dei (cap. ix.) quod vitium est malum, quia nocet naturae bonae: quod non esset, nisi adimeret aliquid. Diminuit ergo bonum naturae.

Praeterea. Augustinus dicit in IV. Musicae (cap. v. non procul a fin.) quod anima per peccatum facta est imbecillior. Diminuitur ergo bonum naturae in ipsa per peccatum.

Praeterea. Creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen. Sed oculus in

in tenebris existens fit minus habilis ad videndum lucem. Ergo anima diu in peccato manens, fit minus habilis ad percipiendam gratiam; & ita bonum naturæ, quod est habilitas, diminuitur per peccatum.

Respondeo dicendum, quod quia diminuere est quoddam agere, considerandum est, quot modis aliquid agere dicatur, ut sciatur qualiter peccatum bonum naturæ diminuat. Dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens quod actum producit, abusive autem id quo agens agit; sicut proprie quidem pictor facit album parietem; sed quia facit album per albedinem, consuevit etiam dici, quod albedo facit album. Quot ergo modis id quod proprie est agens, dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusive id quo agens agit. Agens autem principaliter dicitur agere aliquid & per se, & per accidens: per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit removendo prohibens; sicut per se quidem illuminat domum sol, per accidens vero qui aperit fenestram, quæ erat obstaculum luminis. Rursus principale agens dicitur aliquid agere primo, & aliquid consequenter; sicut generans primo quidem dat formam, consequenter autem dat motum, & omnia quæ consequuntur ad formam unde generans dicitur movens gravium, & levium, ut dicitur in VIII. Physic. (com xxxii.) Quod autem dictum est in effectibus positivis, similiter oportet intelligi quantum ad effectus privationis: sic enim corrumpeos, & diminuens est movens, sicut & generans, & augens. Unde manifeste accipi potest, quod sicut removens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, & etiam ipsa remotio obstaculi, abusive tamen; ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare, & etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animæ: quæ quidem est supra naturam animæ; & tamen in natura animæ, vel cuiuscumque creaturæ rationalis est aptitudo quædam ad gratiæ susceptionem, & per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam & Deum, secundum illud Isai. lix. 2. (*a*) *Peccata vestra diviserunt inter vos & Deum vestrum*. Cuius ratio est, quia sicut interior aer domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem; & hoc dicitur illuminationis obstaculum quod huiusmodi respectus rectitudinem impedit: ita anima non potest illuminari a Deo per gratiæ susceptionem, nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum, quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiæ susceptionem. Omne autem obstaculum alicuius perfectionis, aut formæ, simul cum hoc quod excludit formam, vel perfectionem quamcumque, facit susceptivum minus aptum, vel habile ad formæ receptionem; & ulterius per consequens impedit effectus formæ, vel perfectionis in subiecto, & maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhærens vel habitu, vel actu. Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, & est etiam minus aptum, vel habile ut motu contrario moveatur; sicut etiam quod est calidum, est minus aptum ut fit frigidum, difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiæ, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam, vel habilem ad gratiæ susceptionem; & sic diminuit aptitudinem, vel habilitatem (*b*) a bono ad gratiam. Unde cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum naturæ, peccatum diminuit bonum naturæ: & quia gratia naturam perficit & quantum ad intellectum, & quantum ad voluntatem, & quantum ad inferiores animæ partes obaudibiles rationi, irascibilem dico, & concupiscibilem; peccatum excludendo gratiam, & huiusmodi auxilia naturæ, dicitur vulnerare naturam. Unde ignorantia, malitia, & huiusmodi dicuntur quædam naturæ vulnera consequentia ex peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum naturæ integrum manet quantum ad substantiam boni naturalis; sed per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam, ut dictum est, quæ quidem est quoddam bonum naturæ.

Ad secundum dicendum, quod accidens etsi non tollat substantiam sui subiecti, potest tamen diminuere habilitatem ad aliud accidens; sicut calor diminuit habilitatem ad frigus: & ita est in proposito, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum Phi-

(a) *Vulgata*: iniquitates vestræ. (b) *Al.* ad bonum, ad gratiam. *Forte* animæ ad gratiam, *vel* ad bonum gratiæ.

Philosophum in III.' Physic. (com. x.) dicitur, quod potentia sanum, & potentia ægrum est idem subiecto propter unam substantiam subiecti, quæ est in potentia ad utrumque; differunt tamen ratione, quia ratio potentiæ sumitur ab actu. Sic ergo peccatum non diminuit habilitatem ad gratiam ex ea parte qua radicatur in substantia animæ: sic enim communis est una existens contrariorum: sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum, prout differens est.

Ad quartum dicendum, quod ad actum motalem concurrunt actus multarum potentiarum animæ, quarum quædam sunt motivæ aliarum, sicut intellectus movet voluntatem, & voluntas movet irascibilem, & concupiscibilem. Movens autem imprimit aliquid in motum. Unde patet quod in actu morali non est sola emissio, sed etiam receptio: & propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente, ut habitus, vel dispositio, vel etiam aliquid oppositum his.

Quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod actio naturalis consistit in emissione tantum: unde actio naturalis nihil causat in agente, maxime in simplicibus agentibus, quæ non sunt composita ex agente, & patiente, vel movente, & moto: in his enim quæ sic composita sunt, videtur eadem ratio esse quæ est in actibus moralibus.

Ad septimum dicendum, quod actus non proprie dicitur agere, sed abusive, quia est quo agens agit.

Ad octavum dicendum, quod nihil secundum idem movet seipsum; sed secundum diversas partes nihil prohibet, ut patet in VIII. Physic. (com. xxx.) & sic accidit in actu morali, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod aliquod bonum particulare est corruptivum alterius boni particularis propter contrarietatem quam habet ad ipsum: & sic nihil prohibet malum, prout agit in virtute boni particularis, esse alterius boni corruptivum; sicut frigidum est corruptivum calidi: & hoc modo peccatum corrumpit bonum iustitiæ, convertendo se ad aliquod bonum sine modo, & ordine, & per consequens diminuit aptitudinem ad iustitiam.

Ad decimum dicendum, quod bonum, & malum possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum communem rationem boni, & mali; & sic quodlibet malum opponitur cuilibet bono: & ita dicit Augustinus fallere Dialecticorum regulam, dum malum est in bono. Alio modo possunt considerari secundum specialem rationem huius vel illius boni, vel mali; & sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed hoc huic, ut cæcitas visui, & intemperantia temperantiæ: & hoc modo malum numquam est in bono sibi opposito; nec in hoc fallitur Dialecticorum regula.

Ad undecimum dicendum, quod liberum arbitrium non patitur detrimentum in damnatis quantum ad libertatem, quæ non intenditur, aut remittitur; sed patitur detrimentum quantum ad libertatem quæ est a culpa, & miseria.

Ad duodecimum dicendum, quod habilitas ad gratiam totaliter se tenet ex parte naturæ, etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris.

Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum non est privatio pura, sicut tenebra, sed est aliquid positive, & ideo se habet ut quoddam obstaculum gratiæ; sed ipsa privatio gratiæ se habet ut tenebra. Obstaculum autem diminuit habilitatem, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod habilitas ad gratiam non est idem quod iustitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Nec tamen hoc est verum quod iustitia naturalis diminui non possit. Rectitudo enim secundum hoc diminui potest quod id quod erat rectum secundum totum, in aliqua parte curvetur; & hoc modo iustitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur; puta, in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis iustitia quantum ad directionem concupiscentiarum, & sic de aliis. In nullo tamen iustitia naturalis totaliter corrumpitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod id quod est in aliquo, movetur ad motum eius in quo est, quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud. Anima enim in corpore existens dependet a corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse, nec quantum ad quantitatem; & ideo per accidens movetur localiter moto corpore; non tamen diminuitur anima diminuto corpore, nec corrumpitur corrupto corpore. Malum autem culpæ non habet quantitatem ex bono naturæ, sed magis per recessum a bono naturæ, sicut ægritudo habet quantitatem per recessum a naturali dispositione corporis. Unde malum culpæ non diminuitur diminuto bono naturæ, sicut neque morbus diminuitur debilitata natura, sed magis augetur.

Ad decimumsextum dicendum, quod in potentia includitur etiam habilitas, sive aptitudo ad bonum gratiæ: quæ quidem habilitas diminuitur, ut dictum est, licet ipsa potentia non minuatur.

ARTICULUS XII.

Utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ.

Duodecimo quæritur, utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ. Et videtur quod sic. Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri. Sed bonum naturæ, quod est habilitas, est quoddam finitum, cum sit creatum. Ergo si diminuitur per peccatum, ut dictum est (art. præced.) totaliter potest auferri.

2. Præterea. Bonum naturæ, quod est habilitas ad gratiam, videtur diminui, vel tolli per aversionem a gratia. Aversio autem habet statum, & non procedit in infinitum, quia conversio quæ ei opponitur, statum habet: non enim est in homine caritas infinita. Ergo diminutio boni naturalis statum habet; quod non esset, si semper aliquid de bono naturæ remaneret: quia bonum naturæ semper natum est diminui per peccatum. Ergo videtur quod bonum naturæ totaliter per peccatum tolli possit.

3. Præterea. Privatio totaliter tollit habilitatem: cæcus enim nullo modo est habilis ad videndum. Sed culpa est quædam privatio. Ergo videtur quod totaliter tollat bonum naturæ, quod est habilitas.

4. Præterea. Peccatum est tenebra spiritualis, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. XV. circa princ.) Sed tenebra totaliter potest excludere lucem. Ergo totaliter potest culpa excludere bonum.

5. Præterea. Sicut se habet bonum gratiæ ad malum naturæ, ita se habet malum culpæ ad bonum naturæ. Sed per gratiam excludi potest totum malum naturæ, idest fomes, qui est inclinatio ad culpam, ut patet in beatis. Ergo per malum culpæ potest tolli totum bonum naturæ, quod est habilitas ad gratiam.

6. Præterea. Ibi habilitas ad gratiam remanere non potest, ubi est impossibilitas gratiam consequendi. Sed status damnationis, ad quem pervenitur per culpam, inducit impossibilitatem consequendi gratiam. Ergo per culpam potest tolli totum bonum naturæ, quod est habilitas ad gratiam.

7. Præterea. Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. dicit, quod malum est defectus naturalis habitudinis: quod maxime videtur competere malo culpæ. Ergo videtur quod totaliter bonum naturæ, quod est habilitas, per peccatum deficiat.

8. Præterea. Quidquid ponit aliquid extra statum naturæ, videtur tollere bonum naturæ. Sed peccatum ponit peccantem extra statum naturæ: dicit enim Damascenus (Lib. II. cap. IV. par. a princ.) quod Angelus peccans cecidit ab eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam. Ergo peccatum tollit bonum naturæ.

9. Præterea. Privatio non privat nisi quod est. Sed gratia non fuit in Angelis ante peccatum. Ergo peccatum Angeli non privavit gratiæ bonum. Relinquitur ergo quod privaverit bonum naturæ.

10. Præterea. Diminutio est quidam motus. Idem est autem motus totius, & partis, ut glebæ unius, & totius terræ, ut dicitur in IV. Physic. (com. XLVIII.) Si ergo aliquid de bono naturæ diminuitur per peccatum, totum bonum naturæ per peccatum tolli potest.

Sed contra. Quamdiu manet voluntas, remanet habilitas ad bonum. Sed peccatum non tollit voluntatem, quinimmo in voluntate consistit. Ergo videtur quod peccatum non possit tollere totum bonum naturæ, quod est habilitas.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturæ, quod est aptitudo, vel habilitas ad gratiam. Sed ex hoc videtur difficultas insurgere, quia cum illa habilitas sit finita, videtur quod per continuam diminutionem totaliter deficere possit. Quam quidem difficultatem aliqui vitare voluerunt, accipientes similitudinem ex continuo finito, quod in infinitum dividitur, si fiat divisio secundum eamdem proportionem; puta, si a linea finita subtrahatur tertia pars eius, & iterum tertia pars residui, & sic inde, numquam stabit divisio, sed poterit in infinitum procedere. Hoc autem in proposito locum non habet: quia cum procedit divisio lineæ secundum eamdem proportionem, semper pars secundo subtracta est minor quam pars quæ primo subtrahitur; sicut maius est tertium totius, quam tertium duarum partium residuarum, & sic de aliis: non autem potest dici, quod per secundum peccatum minus diminuatur de habilitate prædicta quam per primum; immo

mo forte æqualiter, vel etiam plus, si peccatum fuerit gravius. Et ideo aliter dicendum, quod habilitas diminui potest dupliciter: uno modo per subtractionem; alio modo per contrarii appositionem. Per subtractionem quidem, sicut aliquod corpus est habile ad calefaciendum per calorem quem habet: unde diminuto calore diminuitur habilitas calefaciendi. Per appositionem autem contrarii, sicut aqua calefacta habet naturalem aptitudinem, vel habilitatem ad infrigidationem; sed quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habilitas ad frigus: hic enim modus diminutionis qui est per appositionem contrarii, magis habet locum in potentiis passivis, & receptivis; primus autem modus in potentiis activis; quamvis uterque modus in utrisque potentiis aliqualiter inveniri possit. Quando ergo est diminutio habilitatis per subtractionem, tunc totaliter habilitas potest auferri ablato eo quod habilitatem causabat; quando vero habilitas diminuitur per appositionem contrarii, tunc considerandum est utrum appositio contrarii (*a*) excedens possit corrumpere subiectum, aut non. Si enim potest corrumpere subiectum, potest totaliter habilitas tolli, sicut tantum potest augeri calor in aqua, quod corrumpatur aqua; & sic totaliter tollitur habilitas quæ speciem aquæ consequebatur. Si autem per appositionem contrarii, quantumcumque multiplicetur, non possit subiectum corrumpi, semper quidem minuitur habilitas contrario apposito crescente, nusquam tamen totaliter tolletur propter permanentiam subiecti, in quo radicatur talis habilitas; sicut quantumcumque calidum cresceret, non tolleret aptitudinem materiæ primæ, quæ est incorruptibilis, ad formam aquæ. Manifestum est autem quod habilitas naturæ rationalis ad gratiam est sicut potentiæ susceptivæ, & quod talis habilitas naturam rationalem consequitur inquantum huiusmodi. Dictum est autem supra (art. præced.) quod diminutio huius habilitatis est per appositionem contrarii, dum scilicet creatura rationalis avertitur a Deo per conversionem ad contrarium. Unde cum natura rationalis sit incorruptibilis, & non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratiæ semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod numquam totaliter tollatur: & sic in proposito diminutio procedit in infinitum per oppositum (*b*) ad appositionem, sicut in continuis e converso appositio fit in infinitum per oppositum ad divisionem, dum quod uni lineæ subtrahitur, alteri opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si bonum naturæ diminueretur per subtractionem, sicut iam dictum est.

Ad secundum dicendum, quod conversio, & aversio habent statum quo perveniunt actu: quia non est conversio, vel aversio actu infinita: non tamen habent statum quantum ad id quod est in potentia: quia tam merita, quam demerita possunt in infinitum multiplicari.

Ad tertium dicendum, quod privatio quæ tollit potentiam, tollit totaliter habilitatem, sicut cæcitas, quæ tollit potentiam visivam; nisi forte secundum quod remanet habilitas, vel aptitudo in radice potentiæ, idest in essentia animæ. Privatio autem quæ tollit actum, non aufert habilitatem: & talis privatio est privatio gratiæ, sicut & tenebra, quæ est privatio lucis ab aere. Peccatum autem non est ipsa privatio gratiæ, sed obstaculum quoddam, quo gratia privatur, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam, non autem aptitudinem ad lucem, quæ est in aere; similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam.

Ad quintum dicendum, quod pronitas ad malum, quæ dicitur fomes, non consequitur naturam sicut habilitas ad bonum, sed consequitur corruptionem naturæ, quæ est ex culpa: & ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturæ per culpam.

Ad sextum dicendum, quod impossibilitas ad gratiam quæ est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, & ex immobilitate divinæ sententiæ, ne eis in perpetuum gratia apponatur.

Ad septimum dicendum, quod defectus naturalis aptitudis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat, sed quia deficit a sua perfectione.

Et similiter dicendum ad octavum, quod peccatum non totaliter ponit extra statum naturæ, sed extra eius perfectionem.

Ad nonum dicendum, quod privatio non solum privat quod est, sed etiam id quod natum est esse: potest enim aliquis privari aliquo quod numquam habuit, dummodo natus fuisset habere. Et tamen hoc non est ve-

(a) *Al.* exercens. (b) *Al.* ad opposit ionem.

verum, quod Angeli in principio suæ creationis gratiam non habuerunt: simul enim Deus in eis condidit naturam, & largitus est gratiam, ut Augustinus dicit XII. de civit. Dei (cap. IX. a med.)

. Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si diminutio illa fieret per subtractionem partis.

QUAESTIO III.

De causa peccati,

in quindecim articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum Deus sit causa peccati.

Secundo. Utrum actio peccati sit a Deo.

Tertio. Utrum diabolus sit causa peccati.

Quarto. Utrum diabolus possit inducere homines ad peccandum interius persuadendo.

Quinto. Utrum omne peccatum veniat ex suggestione diaboli.

Sexto. Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Septimo. Utrum ignorantia sit peccatum.

Octavo. Utrum ignorantia excuset, vel diminuat peccatum.

Nono. Utrum sciens ex infirmitate peccet.

Decimo. Utrum peccatum ex infirmitate factum imputetur homini ad culpam mortalem.

Undecimo. Utrum infirmitas alleviet, vel aggravet peccatum.

Duodecimo. Utrum aliquis possit ex malitia, vel certa scientia peccare.

Tertiodecimo. Utrum gravius peccet qui ex infirmitate peccat quam qui ex malitia.

Quartodecimo. Utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum.

Quintodecimo. Utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit causa peccati.

1. 2. *quæst.* LXXIX. *art.* 1.

QUæstio est de causa peccati. Et primo quæritur, utrum Deus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicit enim Apostolus ad Romanos 1. *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt:* ubi dicit Glossa Augustini sumpta ex Lib. de gratia, & lib. arbitrio (cap. XXI. a med.) „ Manifestum est Deum operari in „ cordibus hominum, inclinando voluntates „ eorum in quodcumque voluerit, sive ad „ bonum, sive ad malum. “ Sed inclinatio voluntatis ad malum est peccatum. Ergo Deus est causa peccati.

2. Sed diceretur, quod inclinatio voluntatis ad malum, dicitur esse a Deo inquantum est pœna: unde ibidem de Dei iudicio loquitur. Sed contra. Non potest esse idem secundum idem pœna, & culpa, ut supra (quæst. 1. de malo art. 4. & 5.) dictum est: quia pœna secundum suam rationem repugnat voluntati, culpa autem secundum suam rationem est voluntaria. Sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarii. Si ergo Deus inclinat voluntatem in malum, videtur quod & ipse sit causa culpæ, inquantum est culpa.

3. Præterea. Sicut culpa opponitur bono gratiæ, ita pœna opponitur bono naturæ. Sed non impeditur quin Deus sit causa pœnæ per hoc quod est causa naturæ. Ergo neque impeditur esse causa culpæ per hoc quod est causa gratiæ.

4. Præterea. Quidquid est causa causæ, est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati, cuius causa est Deus. Ergo Deus est causa peccati.

5. Præterea. Illud ad quod inclinat virtus data a Deo, est causatum a Deo. Sed virtutes quædam datæ a Deo inclinant ad peccatum, sicut irascibilis ad homicidium, & concupiscibilis ad adulterium. Ergo Deus est causa peccati.

6. Præterea. Quicumque inclinat voluntatem suam, vel alterius ad malum, est causa peccati; puta, si homo faciendo eleemosynam inclinet voluntatem suam ut intendat inanem gloriam. Sed Deus inclinat voluntatem hominis in malum, ut iam dictum est. Ergo est causa peccati.

7. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. quod apud Deum causæ malorum sunt. Sed non sunt in Deo otiosæ. Ergo Deus est causa malorum, inter quæ computantur peccata.

8. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de natura & gratia (cap. XXVI. a med.) quod gratia in anima est sicut lux, per quam homo bonum operatur, & sine qua bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti. Ergo per oppositum subtractio gratiæ est causa peccati. Sed Deus est qui subtrahit gratiam. Ergo Deus est causa peccati.

9. Præterea. Augustinus dicit II. Confess. (cap.

(cap. VII.) *Gratiæ tuæ deputo, quæcumque mala non feci*. Non esset autem imputandum gratiæ, quod homo male non faceret, si carens gratia posset non peccare. Non ergo peccatum est causa quod aliquis privetur gratia; sed magis privatio gratiæ est causa peccandi: & sic sequitur, ut prius, quod Deus sit causa peccandi.

10. Præterea. Omnis laus creaturæ præcipue Deo debet attribui. Sed in laudem viri justi dicitur Eccli. XXXI. 10. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus*. Ergo multo magis hoc competit Deo. Potest ergo Deus peccare, & per consequens esse causa peccati.

11. Præterea. Philosophus dicit in IV. Topic. (cap. V. a med.) *Potest Deus, & studiosus prava facere*. Hoc est autem peccare. Ergo Deus potest peccare.

12. Præterea. Bene sequitur: Sortes potest currere, si vult; ergo simpliciter potest currere. Sed hæc est vera, *Deus potest peccare, si vult*, quia hoc ipsum quod est velle peccare, est peccare. Ergo Deus potest peccare simpliciter: & sic idem quod prius.

13. Præterea. Qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed Deus dedit occasionem peccandi homini per præceptum quod dedit, ut dicitur Rom. VII. Ergo Deus est causa peccati.

14. Præterea. Cum malum causetur a bono, videtur quod malum maximum causetur a maximo bono. Sed maximum malum est culpa, quæ facit bonum hominem, vel Angelum, malum. Ergo causatur a maximo bono, quod est Deus.

15. Præterea. Ejusdem est dare dominium, & auferre. Sed Dei est dare dominium animæ super corpus. Ergo & ejus est auferre. Sed solummodo per peccatum aufertur quod spiritui non subjiciatur caro. Ergo Deus est causa peccati.

16. Præterea. Quod est causa alicujus naturæ, est causa motus proprii, & naturalis ipsius. Sed Deus est causa naturæ voluntatis: proprius autem, & naturalis motus voluntatis est aversio, sicut proprius motus, & naturalis lapidis est descendere, ut Augustinus dicit in Lib. de lib. arbit. Ergo Deus est causa aversionis; & sic cum in aversione ratio culpæ consistat, videtur quod Deus sit causa culpæ.

17. Præterea. Qui præcipit peccatum, est causa peccati. Sed Deus invenitur præcepisse peccatum, ut dicitur III. Reg. ult. 22. ubi cum spiritus mendacii dixisset: *Egrediar, & ero spiritus mendax in ore Prophetarum:* Dominus dixit: *Egredere, & fac*: & Oseæ I. dicitur, quod Dominus præcepit Oseæ ut sumeret mulierem fornicariam, & faceret ex ea filios fornicationum. Ergo Deus est causa peccati.

18. Præterea. Ejusdem est agere, & posse: quia, ut dicit Philosophus (Lib. de somno, & vigil. cap. I.) cujus est potentia, ejus est actio. Sed Deus est causa ejus quod est posse peccare. Ergo est causa ejus quod est peccare.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. LXXXIII. Quæstionum (circa princ. Libri) quod Deo auctore non fit homo deterior. Sed peccato fit homo deterior. Ergo Deus non est auctor peccati.

Præterea. Fulgentius (Lib. I. ad Monimum a med.) dicit, quod Deus non est auctor illius rei cujus est ultor. Sed Deus est ultor peccati. Ergo non est auctor peccati.

Præterea. Deus non est causa nisi ejus quod diligit: quia hoc dicitur Sapient. XI. 25. *Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti*. Odit autem peccatum, secundum illud Sapient. XIV. 9. (a) *Pariter odio sunt Deo impius, & impietas ejus*. Ergo Deus non est auctor peccati.

Respondeo dicendum, quod causa peccati est aliquis dupliciter: uno modo quia ipse peccat; alio modo quia facit alterum peccare: quorum neutrum Deo convenire potest. Quod enim Deus peccare non possit, manifestum est & ex communi ratione peccati, & ex propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus, & artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit; quod contingit ex defectu activi principii; sicut si Grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit: & quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partibus monstruosis, contingit ex defectu activæ virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpæ, & provenit ex eo quod voluntas deficit a debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit. In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod ejus potentia est infinita; nec ejus voluntas potest deficere a debito fine,

(a) *Vulgata* similiter.

ne, quia ipsa eius voluntas, quæ est etiam eius natura, est bonitas summa, quæ est ultimus finis, & prima regula omnium voluntatum: unde naturaliter eius voluntas inhæret summo bono, nec potest ab eo deficere, sicut nec alicuius rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suum bonum naturale. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest, eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse causa peccati, eo quod alios faciat peccare: peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatæ ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicuius ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt, prout Dionysius dicit in IX. cap. de div. Nomin (non procul a fin.) Unumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea; vel per similitudinem formæ, sicut cum calidum calefacit: vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per præceptum alios movet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens quod omnia ad seipsum convertat, & per consequens quod nihil avertat a seipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpæ consistit, prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est ergo quod Deus sit causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo, vel movendo, sed potius deserendo, vel non impediendo; sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex iusto iudicio facit, quod aliquibus auxilium non præstat ne cadant.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod pœna opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius; sicut forma aquæ aufertur per appositionem formæ ignis, & similiter bonum naturæ particularis aufertur per pœnam, per appositionem melioris boni, per hoc scilicet quod Deus ordinem iustitiæ in rebus statuit. Sed malum culpæ est per aversionem a summo bono, a quo summum bonum avertere non potest: unde Deus potest esse causa pœnæ, sed non causa culpæ.

Ad quartum dicendum, quod effectus causati, inquantum est causatum, reducitur in causam. Si autem aliquid procedat a causato, non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibiæ causatur a virtute motiva animalis, quæ tibiam movet; sed obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a suscipiendo influxu motivæ virtutis per suum defectum: & ideo claudicatio non causatur a virtute motiva. Sic ergo peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo: unde non oportet quod Deus sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrii.

Ad quintum dicendum, quod peccata non proveniunt ex inclinatione irascibilis, aut concupiscibilis, secundum quod sunt a Deo institutæ, sed secundum quod deficiunt ab ordine institutionis ipsius: sic enim sunt institutæ in homine, quod rationi subiaceant: unde quando præter ordinem rationis ad peccatum inclinant, hoc non est a Deo.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa non procedit: quia Deus non inclinat voluntatem ad malum, agendo, vel movendo, sed gratiam non apponendo, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod causæ malorum sunt particularia bona, quæ deficere possunt: huiusmodi autem particularia bona sunt apud Deum, sicut effectus apud causam, inquantum sunt bona; & pro tanto dicuntur causæ malorum apud Deum esse, non quia ipse sit causa malorum.

Ad octavum dicendum, quod Deus, quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum: unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinæ. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod ipse cui gratia apponitur, impedimentum gratiæ præstat, inquantum avertitur a non avertente se lumine, ut Dionysius dicit (cap. IV. de div. Nom. circa fin.)

Ad nonum dicendum, quod aliter loquendum est de homine secundum statum naturæ conditæ, & aliter secundum statum naturæ corruptæ: quia secundum statum naturæ con-

conditæ homo nihil habebat impellens ad malum, licet bonum naturæ non sufficeret ad gloriæ consecutionem: & ideo indigebat auxilio gratiæ ad merendum, non autem indigebat ad peccata vitandum, quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare: sed in statu naturæ corruptæ habet impellens ad malum, & ideo indiget auxilio gratiæ ne cadat: & secundum hunc statum Augustinus, divinæ gratiæ deputat quæcumque mala non fecit; sed hic status ex præcedenti culpa provenit.

Ad decimum dicendum, quod aliquid potest esse laudabile in inferiori quod ad laudem superioris non pertinet; sicut esse furibundum, est laudabile in cane, non autem in homine, ut Dionysius dicit (cap. IV. de div. Nom. part.4.post med.) & similiter non transgredi cum possit pertinet ad laudem hominis, sed deficit a laude divina.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur non de eo qui est Deus per naturam, sed de his qui dicuntur dii vel secundum opinionem, ut dii gentium, vel per participationem, ut homines supra humanum modum virtuosi, quibus attribuit heroicam, seu divinam virtutem in VII. Ethic. (in princ.) Vel potest dici secundum quosdam, quod Deus dicitur posse prava facere, quia potest, si vult.

Ad duodecimum dicendum, quod istius conditionalis, Sortes potest currere, si vult, antecedens est possibile, & ideo sequitur possibilitas consequentis; sed in hac conditionali, *Deus potest peccare, si vult*, antecedens est impossibile: non enim potest Deus velle malum: & ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est occasio, scilicet data, & accepta. Præceptum autem est occasio peccati, non quidem data a præcipiente, sed accepta ab eo cui præceptum datur: unde & Apostolus significanter dicit (Rom. VII. 8.) *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*. Dicitur enim occasio dari peccandi, quando fit aliquid minus rectum, ex quo per exemplum alii provocantur ad peccandum. Si autem aliquis faciat rectum opus, & alius inde provocetur ad peccandum, non erit occasio data, sed accepta, sicut cum Pharisæi scandalizabantur de doctrina Christi. Mandatum autem erat sanctum, & iustum, ut dicitur ad Rom. VII. Unde Deus præcipiendo non dedit occasionem peccandi, sed homo accepit.

Ad decimumquartum dicendum, quod si bonum, inquantum bonum, esset causa mali, sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali; sed bonum est causa mali, inquantum est deficiens. Unde quanto est magis bonum, tanto minus est causa mali.

Ad decimumquintum dicendum, quod auferre spiritui dominium super carnem, est contra naturalem iustitiæ ordinem: & ideo hoc Deo convenire non potest, qui est ipsa iustitia.

Ad decimum sextum dicendum, quod motus aversionis dicitur proprius, & naturalis voluntatis secundum statum naturæ corruptæ, non autem secundum statum naturæ conditæ.

Ad decimumseptimum dicendum, quod id quod dicitur, *Egredere, & fac*, non est intelligendum per modum præcepti, sed per modum permissionis; sicut & quod dicitur ad Iudam (Ioann. XIII. 27.) *Quod facis fac citius*; eo modo loquendi quo permissio Dei dicitur eius voluntas. Quod vero dicitur ad Oseam: *Accipe tibi mulierem fornicariam &c.* intelligitur secundum modum præcepti; sed præceptum divinum facit ut non sit peccatum quod aliter esset peccatum. Potest enim Deus, ut Bernardus dicit (de præc. & dispens. aliquant. a prin. Lib.) dispensare in præceptis secundæ tabulæ, per quæ homo immediate ordinatur ad proximum: bonum enim proximi est quoddam bonum particulare. Non autem potest dispensare in præceptis primæ tabulæ, per quæ homo ordinatur in Deum, qui a seipso alios non potest avertere: non enim potest negare seipsum, ut dicitur II. ad Tim. II. quamvis quidam dicant, quod ea quæ dicuntur de Osea, sunt intelligenda contigisse in visione prophetiæ.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ex verbo illo Philosophis intelligitur quod idem est quod potest agere, & quod agit; non autem quod quidquid sit causa potentiæ, sit etiam causa actus.

ARTICULUS II.

Utrum actio peccati sit a Deo.

Secundo quæritur, utrum actio peccati sit a Deo. Et videtur quod non. Homo enim non dicitur esse causa peccati, nisi quia est causa actionis peccati: nihil enim ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. Sed Deus non est auctor peccati, ut supra dictum est. Er-

Ergo non est causa actionis peccati.

2. Praeterea. Quidquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum rationem suae speciei; sicut si aliquis est causa Sortis, sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo.

3. Praeterea. Omne quod est a Deo, est res aliqua. Actus autem peccati non est res aliqua, ut Augustinus dicit in Lib. de perfectione iustitiae (non procul a princ.) Ergo actus peccati non est a Deo.

4. Praeterea. Actus peccati est actus liberi arbitrii, quod ideo dicitur liberum, quia seipsum movet ad agendum. Sed omne id cuius actio causatur ab alio, movetur ab illo; & sic non movetur a seipso, nec est liberum. Actus ergo peccati non est a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV. circa med.) quod voluntas Dei est causa omnium specierum, & motionum. Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Ergo est a Deo.

Respondeo dicendum, quod apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quae a Deo non est. Quidam vero dixerunt, actionem peccati esse a Deo, attendentes ad ipsam essentiam actus; quam oportet ponere a Deo esse, duplici ratione. Primo quidem ratione communi, quia cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quocumque modo est, derivetur ab ipso: nihil enim aliud est quod sit suum esse; sed omnia dicuntur entia per quamdam participationem. Omne autem quod per participationem dicitur tale, derivatur ab eo quod est per essentiam, sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem quod actio peccati est quoddam ens, & in praedicamento entis positum: unde necesse est dicere, quod sit a Deo. Secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum & spiritualium, & corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum, quae non movent seipsa, & alio modo motus animalium, quae moventur seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantae cuius virtus generativa est debilis, & producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione, & aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta: & tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est: sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione, & ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati: & sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione, vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed consequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divinae.

Ad

Ad secundum dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia quaestione (quaest. 11. art. 2. & 3.) dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ens, & res simpliciter dicitur de substantia, de accidentibus autem secundum quid: & secundum hoc Augustinus dicit actus non esse res.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens, & motum; cum autem dicitur, quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens, & aliud motum. Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens: unde non excluditur quin ab altero moveatur, & ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet: similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet: & sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus sit causa peccati.

1. 2. *quaest.* lxxx. *art.* 1.

Tertio quaeritur, utrum diabolus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicitur enim Sapient. 11. 24. *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*. Sed mors consequitur ex peccato. Ergo diabolus est causa peccati.

2. Praeterea. Peccatum in affectu consistit. Sed Augustinus dicit IV. de Trin. (cap. xii. circa princ.) quod diabolus suae societati malignos affectus inspirat: & Beda dicit super Actus Apostolorum (cap. v. super illud, *Cur tentavit vos satanas?*) quod animam in affectum malitiae trahit. Ergo diabolus est causa peccati.

3. Praeterea. Inferius natum est a superiori moveri. Sed sicut intellectus hominis ordine naturae est infra intellectum angelicum, ita voluntas humana est infra voluntatem angelicam: semper enim virtus appetitiva proportionatur apprehensivae. Ergo angelus malus per suam malam voluntatem potest movere voluntatem hominis ad malum, & sic potest esse causa peccati.

4. Praeterea. Isidorus dicit in Lib. de summo bono (Lib. III. cap. v. a med.) quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus urit. Sed *radix omnium malorum est cupiditas*, ut dicitur I. ad Tim. ult. 10. Ergo videtur quod diabolus possit esse causa peccati.

5. Praeterea. Omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum, & malum. Ergo ad hoc quod exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cuius voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur quod diabolus sit causa peccati.

6. Praeterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. xxiii. in fin.) quod causa peccati est voluntas mutabilis, primo quidem Angeli, deinde vero hominis. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Ergo videtur quod mala voluntas diaboli sit causa malae voluntatis hominis.

7. Praeterea. In cogitatione peccatum consistit: unde dicitur Isaiae 1. 16. *Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis*. Sed diabolus potest causare in nobis cogitationes, ut videtur: quia vis cogitativa est potentia corporali organo alligata; diabolus autem potest corpora immutare. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

8. Praeterea. Augustinus dicit (Lib. XIX. de civ. Dei cap. iv.) quod nonnullum vitium est, cum caro concupiscit adversus spiritum. Sed hanc concupiscentiam, ut videtur, potest diabolus causare: quia vis concupiscibilis est actus organi corporalis. Ergo videtur quod directe possit esse causa peccati.

9. Praeterea. Augustinus dicit super Genes. ad litteram (Lib. XII. cap. xv. circa med.) quod quando sic species rerum praesentantur homini, ut non discernantur a rebus, sequitur inordinatio in carne: hoc autem dicit fieri posse spirituali virtute Angeli boni, vel mali. Inordinatio autem quae est in carne, non est sine peccato. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

10. Praeterea. Commentator in XI. Metaph. inducit verba Themistii dicentis, quod natura inferior agit quasi memorata a superioribus causis. Sed causae superiores sunt proprie, & directe causa eius quod agitur ab inferioribus causis. Quod ergo potest commemorare aliquid inferiori agenti, videtur

 quod

quod fit causa actus eius. Sed diabolus potest commemorare aliquid homini unde movetur ad peccandum. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

11. Praeterea. (*a*) Philosophus II. Ethic. eudemiorum (sive II. Moralium ad Eudemum) inquirit, quid sit principium operationis in anima, & ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim quod incipit de novo, habet aliquam causam: incipit enim homo operari, quia vult; incipit autem velle, quia praeconsiliatur. Si autem praeconsilietur propter aliquod consilium praecedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo movet hominem ad consiliandum: nisi forte aliquis dicat, quod hoc est a fortuna: ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. Hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati, ut supra ostensum est. Cum ergo homo incipiat agere, velle, & consiliari ad peccandum, videtur quod oporteat huius esse aliquam extrinsecam causam, quae non potest esse alia nisi diabolus. Ipse ergo est causa peccati.

12. Praeterea. Cuiuscumque potestati subiacet motivum, eius potestati subiacet & motus qui a motivo causatur. Motivum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum, vel intellectum; quorum utrumque subiacet potestati diaboli: dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Quaestionum (quaest. xii. in princ.) *Serpit hoc malum*, scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus, & quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae*. Ergo in potestate diaboli est quod moveat voluntatem; & ita directe est causa peccati.

13. Praeterea. Diabolus emit hominem propter peccatum, secundum illud Isaiae l. 1. (*b*) *Ecce iniquitatibus vestris venumdati estis*. Sed emptor dat pretium venditori. Ergo peccatum in homine causatur a diabolo.

14. Praeterea. Hieronymus dicit, quod sicut Deus est perfectio boni, ita diabolus est perfectio mali, licet in homine sint quaedam incentiva vitiorum. Sed Deus est per se causa bonorum nostrorum. Ergo videtur quod diabolus etiam sit directe causa peccatorum nostrorum.

15. Praeterea, Sicut Angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum. Sed Angelus bonus reducit homines ad bonum: quia, sicut Dionysius dicit (cap. iv. cael. Hierar.) lex divinitatis est, ultima per media reducere. Ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum; & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Lib. lxxxiii. Quaestionum (quaest. iv. a med.) quod ad hominis voluntatem causa depravationis eius redit, sive aliquo, sive nullo suadente depravatus sit. Sed homo depravatur per peccatum. Ergo causa peccati hominis non est diabolus, sed voluntas humana.

Praeterea. Augustinus dicit in Lib. I. de lib. arbit. (in princ. & cap. xi. & xii.) quod non est aliquid causa peccati humani; sed quilibet est causa suae malitiae.

Praeterea. Peccatum hominis ex libero arbitrio procedit. Sed diabolus non potest liberum arbitrium hominis movere: hoc enim libero arbitrio repugnaret. Non est ergo diabolus causa peccati.

Respondeo dicendum, quod causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est praecipiens; quandoque vero dicitur causa id quod est perficiens: & haec proprie & vere causa dicitur, quia causa est ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis, vel consulentis, vel imperantis. Suasio enim non cogit invitum, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quaestionum (quaest. iv. a med.) Sic ergo dicendum est, quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis, vel persuadentis interius, aut exterius; aut etiam per modum praecipientis, ut apparet in his qui se manifeste diabolo subdiderunt. Sed per modum perficientis causa peccati esse non potest. Sicut enim in formis producendis causa perficiens est ex cuius actione directe consequitur forma, ita in actibus eliciendis causa perficiens est ex cuius actione agens directe inclinatur ad agendum. Peccatum autem non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum, quod

(a) Al. Philosophus III. Ethic. endimice inquirit &c. (b) Vulgata: *Ecce in iniquitatibus vestris venditi estis*.

quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter: uno modo ab exteriori; alio modo ab interiori. Ab exteriori quidem, sicut ab obiecto apprehenso: nam bonum apprehensum movere dicitur voluntatem: & per hunc modum dicitur movere consilians, vel suadens, inquantum scilicet facit apparere aliquod esse bonum. Ab interiori autem movetur voluntas, sicut ab eo quod producit ipsum voluntatis actum. Obiectum autem propositum voluntati, non ex necessitate movet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiat interdum propositæ veritati. Cuius diversitatis ratio est, quia tam intellectus, quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur: naturale enim est determinari ad unum. Unde intellectus ex necessitate assentit principiis primis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire; & similiter voluntas naturaliter vult, & ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Nnde in intellectu contingit quod ea quæ necessariam cohærentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate moveant intellectum, sicut conclusiones demonstratæ, quando apparent; quæ si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliquæ conclusiones quæ non necessariam cohærentiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia, & opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis, quæ necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic ergo videtur & circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quæ est naturaliter volita. Manifestum est autem quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur aliquid eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt: & ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adhæret; sed voluntas eorum qui Deum per essentiam videntes, manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis, & beatitudinem hominis, non potest Deo non inhærere, sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinem non velle. Patet ergo quod obiectum non ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens, & propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, & Deus sicut causa prima. Cuius ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam voluntatis in volitum, sicut & appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturæ ad aliquid. Inclinatio autem naturæ est & a forma naturali, & ab eo quod dedit formam: unde dicitur quod motus ignis sursum est ab eius levitate, & a generante quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate, & a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, & voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati, ut supra (art. 1. & 2. huius quæst.) ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas. Sic ergo manifestum est quod diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod mors intravit in orbem terrarum per invidiam diaboli, inquantum persuasit primo homini peccatum.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur inspirare homini affectum malignum, vel etiam trahere animam in affectum malitiæ per modum persuadentis.

Ad tertium dicendum, quod inferius natum est moveri a superiori, sicut passivum ab activo per exteriorem immutationem, ut aer ab igne. Exterior autem immutatio non infert necessitatem voluntati, ut ostensum est. Unde diabolus quamvis ordine naturæ sit supra animam humanam, non tamen ex necessitate potest voluntatem eius movere; & sic non est proprie causa peccati. Nam proprie causa dicitur ad quam ex necessitate sequitur aliquid.

Ad quartum dicendum, quod diabolus dicitur urere corda hominum cupiditatibus, persuadendo.

Ad quintum dicendum, quod voluntas cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis: nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.

Ad

Ad sextum dicendum, quod peccatum angeli, & hominis non babent ordinem naturæ ad invicem, sed solum ordinem temporis: accidit enim quod diabolus peccavit antequam homo, & potuisset e converso accidere. Unde non oportet quod peccatum diaboli sit causa peccati hominis.

Ad septimum dicendum, quod in cogitationibus non est peccatum, nisi secundum quod per eas aliquis inclinatur ad malum, vel retrahitur a bono; quod remanet in libero arbitrio voluntatis, quæcumque cogitationes insurgant. Unde non oportet, si aliquid est causa cogitationis, quod sit causa peccati.

Ad octavum dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis, in qua potest esse peccatum, secundum quod motus eius potest impediri, vel refrenari ratione. Unde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali, ratione actualiter resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum. Unde patet quod in arbitrio voluntatis positum est omne peccatum.

Ad nonum dicendum, quod hoc quod rerum species, vel similitudines non discernantur a rebus ipsis, contingit ex hoc quod vis altior, quæ iudicare, & discernere potest, ligatur; sicut propter motum digitorum unum apparet duo secundum tactum, nisi alia potentia contradicat, puta visus. Sic ergo cum offeruntur imaginariæ similitudines, inhæretur eis quasi rebus ipsis; nisi sit aliqua alia vis quæ contradicat, puta sensus, aut ratio. Si autem sit ligata ratio, & sensus sopitus, inhæretur similitudinibus sicut ipsis rebus, ut in visis dormientium accidit, & in phreneticis. Sic ergo dæmones facere possint ut homines non discernant species a rebus, inquantum Deo permittente perturbant interiores vires sensitivas; quibus perturbatis ligatur usus rationis humanæ, quæ indiget prædictis viribus ad suum actum, sicut patet in arreptitiis. Ligato autem usu rationis nihil imputatur homini ad peccatum, sicut nec bestiæ. Unde secundum hoc diabolus non erit causa peccati, etiam si sit causa actus qui alias esset peccatum.

Ad decimum dicendum, quod natura inferior a causis superioribus ex necessitate movetur: & ideo causæ superiores a quibus natura inferior dicitur rememorata, proprie, & directe sunt causa naturalium effectuum: sed commemoratio diaboli non ex necessitate movet voluntatem: & ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum, quod Deus est universale principium cuiuslibet consilii, & voluntatis, & actus humani, sicut supra (in corp. art.) dictum est; sed quod error, & peccatum, & deformitas accidat in consilio, voluntate, & actione humana, hoc provenit ex defectu hominis. Nec oportet huius aliam extrinsecam causam assignare.

Ad duodecimum dicendum, quod apprehensum non movet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est (loc. cit.) & ideo quantumcumque apprehensum per sensum, vel intellectum subiaceat diaboli potestati, non tamen sufficienter potest voluntatem movere ad peccandum.

Ad decimumtertium dicendum, quod diabolus dat homini peccatum per modum persuadentis.

Ad decimumquartum dicendum, quod similitudo illa non attenditur quantum ad omnia: Deus enim est actor bonorum nostrorum operum & sicut exterius persuadens, & sicut interius movens, diabolus autem non est causa peccati nisi sicut exterius persuadens, ut ostensum est (in corp. art.)

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus bonus reducit hominem in Deum, non quidem directe movendo voluntatem, sed per modum persuadentis; & sic etiam diabolus inclinat ad peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo.

1. 2. *quæst.* lxxx. *art.* 2.

QUarto quæritur, utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo. Et videtur quod non. Omne enim agens a proposito cognoscit suum effectum. Sed diabolus internas cogitationes non potest videre, ut dicitur in Lib. de eccles. dogmatibus (cap. lxxxi. in princ.) Ergo non potest interius persuadere, cogitationes interiores causando.

2. Præterea. Formæ nobiliori modo sunt in viribus interioribus quam in materia corporali. Sed diabolus non potest imprimere formas in materia corporali, nisi forte per aliqua semina naturalia adhibita: quia materia corporalis non obedit ad nutum transgressoribus angelis, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. VIII.) Ergo non potest imprimere formas in viribus interioribus.

3. Præ-

3. Præterea. Philosophus probat in VII. Metaph. (com. XXVIII.) quod formæ quæ sunt in materia, non causantur a formis quæ sunt extra materiam, sed a formis quæ sunt in materia; sicut forma carnis, & ossis causatur a formis quæ sunt in his carnibus, & in his ossibus. Formæ autem virium sensitivarum sunt receptæ in organo corporali. Ergo non possunt causari a diabolo, qui est substantia immaterialis.

4. Præterea. Operari præter ordinem naturæ est eius solius, scilicet Dei, qui ordinem naturæ instituit. Sed ordo quidam naturalis est actuum interiorum virium animæ: nam phantasia est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III. de Anima (II. com. clxi.) & sic ulterius procedendo una potentia movetur ab alia. Ergo diabolus non potest interiores motus, vel actus virium animæ causare, nisi hoc procedat a sensu.

5. Præterea. Operationes vitæ producuntur ab interiori principio. Sed omnes actus interiorum virium sunt quædam operationes vitæ. Ergo non possunt causari a diabolo, sed solum ab interiori principio.

6. Præterea. Eiusdem effectus non est nisi eadem causa secundum speciem. Sed actus interiorum virium causantur a sensu. Non ergo eadem actione secundum speciem possunt causari a diabolo.

7. Præterea. Vis sensitiva est dignior quam vis nutritiva. Sed diabolus non potest causare actum virtutis nutritivæ, ut formet carnem, aut os. Ergo diabolus non potest causare actum alicuius interiorum virium animæ.

Sed contra est quod diabolus non solum visibiliter, sed etiam invisibiliter hominem tentare dicitur: quod non esset, nisi aliquid interius homini persuaderet. Ergo diabolus interius incitat ad peccandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (art. præc.) dictum est, diabolus non potest esse causa peccati humani, sicut directe movens hominis voluntatem, sed solum per modum persuadentis. Persuadet autem aliquid homini dupliciter, visibiliter, & invisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, & ei sensibiliter loquitur, & persuadet peccatum, sicut tentavit primum hominem in paradiso in specie serpentis, & Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparens. Non autem est putandum, quod solum sic persuadet homini: quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu diaboli, nisi quæ diabolus visibiliter apparens persuadet. Et ideo dicendum est, quod etiam invisibiliter instigat hominem ad peccandum. Quod quidem fit, & per modum persuasionis, & per modum dispositionis. Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivæ ut bonum. Hoc autem potest fieri tripliciter: quia proponitur vel quantum ad intellectum, vel quantum ad sensum interiorem, vel etiam quantum ad sensum exteriorem. Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adiuvari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis cuiusdam, ut Dionysius dicit (cap. IV. cæl. Hierar.) Quamvis enim Angelus non possit directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam ab interiori procedens; potest tamen imprimere in intellectum, cuius actus consistit in recipiendo ab exteriori: unde dicitur, quod intelligere est pati quoddam. Quamvis autem diabolus secundum ordinem suæ naturæ posset homini aliquid persuadere, intellectum eius illuminando, sicut facit bonus Angelus; non tamen hoc facit: quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cavere a deceptione, quam diabolus intendit. Unde relinquitur quod persuasio interior diaboli, & quæcumque eius revelatio non fit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quamdam in vires sensitivas interiores, aut exteriores. Ad videndum autem qualiter in vires interiores imprimere possit, considerandum est, quod natura corporalis naturaliter nata est moveri localiter a spirituali; non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente, ut probatur in VII. Metaph. (com. XXVIII.) & ideo materia corporalis naturaliter obedit Angelo bono, vel malo ad motum localem: & per hunc modum dæmones semina colligere possunt, quæ adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, ut Augustinus dicit in IV. de Trinit. (III. cap. VIII.) Sed quantum ad formationem, materia corporalis creaturæ spirituali non obedit ad nutum. Unde dæmones non possunt materiam corporalem formare nisi virtute corporalium seminum, ut Augustinus dicit [ubi sup.] Quæcumque ergo ex motu locali materiæ corporali accidere possunt, nihil prohibet per dæmones fieri, nisi divinitus impediantur. Apparitio autem, sive repræsentatio specierum sensibilium in organis interioribus conservatarum, potest fieri per aliquem motum localem materiæ cor-

corporalis, ficut Philofophus in Lib. de fomno & vigil. (cap. III.) affignans caufam apparitionis fomniorum, dicit, quod cum animal dormierit, defcendente plurimo fanguine ad principium fenfitivum, fimul defcendunt motus, five impreffiones derelictæ ex fenfibilium motionibus, quæ in fpiritibus fenfibilibus confervantur, & movent principium apprehenfivum, ita quod apparent, ac fi tunc principium fenfitivum a rebus ipfis exterioribus immutaretur. Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus fomniorum ex naturali motu locali fpirituum, & humorum, poteft accidere ex confimili motu locali per dæmones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in vigilantibus, in quibus dæmones movere poffunt interiores fpiritus, & humores: aliquando quidem ufque ad hoc quod totaliter ufus rationis ligetur, ut apparet in arreptitiis (manifeftum eft enim ex magna perturbatione fpirituum, & humorum impediri rationis actum, ut patet in phreneticis, & dormientibus, & ebriis) aliquando autem abfque ligamine rationis; ficut & homines vigilantes, & ufum rationis habentes, per voluntariam commotionem fpirituum, & humorum, fpecies interius confervatas quafi de quibufdam thefauris educunt ad principium fenfitivum, ut res aliquas imaginentur. Cum ergo dæmones hoc in vigilantibus, & ufum rationis habentibus operentur, tanto magis, & facilius percipit aliquis fpeciem ad principium reductam, & in eius moratur cogitatione, quanto magis a paffione aliqua detinetur: quia Philofophus in eodem Lib. (cap. II) dicit, quod aliquis in paffione exiftens a modica fimilitudine movetur, ficut amans ex modica fimilitudine amati. Et ideo dæmones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum, quibus paffionibus magis fubduntur, ut fecundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt. Similiter etiam per commotionem fenfibilium fpirituum in fenfus exteriores imprimere poffunt, qui fecundum retractionem, vel multiplicationem fenfibilium fpirituum, vel fubtilius, vel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis videt, vel audit, dum fuerint fpiritus fenfibiles abundantes, & puri; hebetius, cum contrarium fuerit: & hoc modo Auguftinus dicit (in Lib. lxxxIII. Quæftion. quæft. xxII.) quod hoc malum per dæmones illatum ferpit per omnes fenfus. Sic ergo patet quod diabolus interius perfuadet peccatum, imprimendo in vires fenfitivas interiores, vel exteriores; per modum autem difponentis poteft effe caufa peccati, inquantum per fimilem commotionem fpirituum, & humorum facit aliquos magis difpofitos ad irafcendum, vel ad concupifcendum, vel ad aliquid huiufmodi. Manifeftum eft enim quod corpore aliqualiter difpofito eft homo magis pronus ad concupifcentiam, & iram, & huiufmodi paffiones, quibus infurgentibus homo difponitur ad confenfum. Sic ergo patet quod diabolus interius inftigat ad peccatum perfuadendo, & difponendo, non autem perficiendo peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitationes internas diabolus non poteft videre in feipfis, fed in fuis effectibus.

Ad fecundum dicendum, quod non imprimit in imaginationem, caufando formam de novo: unde diabolus non poffet facere quod cæcus natus imaginaretur colores: fed imprimit per motum localem, ut dictum eft.

Et fimiliter dicendum ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod hoc diabolus non facit præter naturæ ordinem, fed movendo localiter principia intrinfeca, ex quibus nata funt huiufmodi provenire.

Et per hoc patet folutio ad quintum, & fextum.

Ad feptimum dicendum, quod eodem modo diabolus per aliquam aggregationem fpirituum, & humorum facere poffet quod aliquid citius, vel tardius digereretur; fed hoc non eft ita propinquum fuo propofito.

ARTICULUS V.

Utrum omnia peccata a diabolo fuggerantur.

I. 2. *quæft.* lxxx. *art* 4.

QUinto quæritur, utrum omnia peccata a diabolo fuggerantur. Et videtur quod fic. Dicit enim Damafcenus (Lib. II. cap. IV.) quod omnis malitia, & omnis immunditia a diabolo excogitatæ funt.

2. Præterea. Dionyfius dicit in IV. cap. de div. Nom. quod multitudo dæmonum caufa eft omnium malorum & fibi, & etiam aliis.

3. Præterea. De quolibet peccatore dici poffet quod Dominus Iudæis dixit Ioan. VIII. 44. *Vos ex patre diabolo eftis*. Hoc autem non effet, nifi peccatum omne a diabolo aliqualiter caufaretur. Omne ergo peccatum eft ex inftinctu diaboli.

4. Præ-

4. Praeterea. Isidorus dicit in Lib. de sum. mo bono (cap. v. a med.) *Eodem blandimento decipiuntur nunc homines quo primi parentes in paradiso decepti sunt*. Sed illi decepti sunt ex suggestione diaboli. Ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione diaboli committitur.

Sed contra hoc est quod dicitur in Lib. de eccle. dogmatibus (cap. lxxxii. in princ.) *Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt*.

Respondeo dicendum, quod causa alicuius potest aliquid dici dupliciter: uno modo directe; alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter, & indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur, quod ille qui siccat ligna, est occasio combustionis ipsorum: & hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto humano genere quaedam pronitas ad omnia peccata: & per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni, & Dionysii. Directe autem dicitur aliquis esse causa alicuius, quod operatur directe ad illud: & hoc modo diabolus non est causa omnis peccati: non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii, & carnis corruptione: quia, ut Origenes dicit (Lib. III. Periar. cap. II.) etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi, & venereorum, & huiusmodi, circa quae inordinatio multa contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, & maxime supposita corruptione naturae. Refrenare autem, & ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc quo primi parentes, ut Isidorus dicit: & si qua etiam peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum prius peccantem imitantur. Non est tamen aliquod genus peccati quod interdum ex instinctu diaboli non proveniat.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS VI.

Utrum ignorantia sit causa peccati.

1. 2. *quaest.* lxxvi. *art.* 1.

SExto quaeritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccantis, utrum ignorantia possit esse causa peccati. Et videtur quod non Ignorantia enim causat involuntarium, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. xxiv.) Sed involuntarium opponitur peccato: peccatum enim adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit (in Lib. de vera religione cap. xiv.) Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

2. Praeterea. Causa, & effectus coniunguntur. Sed ignorantia, & peccatum non coniunguntur: quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in voluntate, ut Augustinus dicit (in Lib. de duabus animabus cap. x. & xi.) Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

3. Praeterea. Augmentata causa, augmentatur effectus, sicut augmentato igne augmentatur calefactio. Augmentata autem ignorantia, non augetur peccatum; quinimmo tanta potest esse ignorantia quod omnino peccatum excludatur. Ergo ignorantia non est causa peccati.

4. Praeterea. Cum in peccato sint duo, scilicet aversio, & conversio, causam peccati ex parte conversionis oportet accipere: quia ex parte aversionis peccatum habet rationem mali; malum autem non habet causam, ut dicit Dionysius iv. cap. de div. Nom. Sed ignorantia non videtur respicere peccatum ex parte conversionis, sed magis ex parte aversionis. Ergo ignorantia non est causa peccati.

5. Praeterea. Si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime hoc videtur de ignorantia vitiosa, quae dicitur ignorantia affectata. Sed cum aliquis voluntarie ignorans in aliquod peccatum ex hoc incidit illius peccati magis videtur esse causa voluntas ignorandi quam ignorantia ipsa. Non est ergo dicendum, quod ignorantia sit causa peccati.

6. Praeterea. Ignorantia videtur esse causa innocentiae, vel misericordiae: dicit enim Apost. I. ad Tim. 1. 13. *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*. Sed misericordia opponitur peccato: quia quanto aliquis magis peccat, tanto minus est misericordia dignus. Ergo ignorantia non est causa peccati.

7. Præterea. Quatuor sunt genera causarum, & secundum nullum horum ignorantia potest esse causa peccati. Neque enim est causa finalis, cum non inteodatur ex peccato: nec causa materialis, cum materia peccati sit id circa quod versatur peccati actus, ut intemperantiæ concupiscentia: neque etiam causa formalis, aut movens, quia ignorantia est privatio quædam, privatio autem non habet rationem formæ, neque moventis. Ergo ignorantia nullo modo potest esse causa peccati.

8. Præterea. Sicut Beda dicit, ignorantia quoddam vulnus est ex peccato consequens. Magis ergo videtur peccatum esse causa ignorantiæ quam quod ignorantia sit causa peccati.

Sed contra est quod Isidorus dicit in II. Lib. de summo bono (cap. XVII.) *Tribus modis peccatum geritur, hoc est ignorantia, infirmitate, & industria*. Sunt ergo aliqua peccata quæ ex ignorantia committuntur. Est ergo ignorantia alicuius peccati causa.

Præterea. Augustinus dicit in II. de lib. arbit. (cap. XVIII. io princ.) quod multa per ignorantiam facta recte improbantur. Quæ autem improbanrur, proprie sunt peccata. Ergo aliqua peccata per ignorantian committuntur; & sic ignorantia est quorumdam peccatorum causa.

Respondeo dicendum, quod ignorantia potest esse causa peccati; & reducitur ad genus causæ efficientis, vel moventis. Sed sciendum, quod est duplex movens, ut in VIII. Physicorum (com. XXVII.) dicitur, scilicet movens per se, & movens per accidens, quod est removens prohibens; sicut in motu gravium, & levium moveos per se est generans, quod dat gravi, vel levi formam, quam consequitur talis motus; per accidens autem movet qui removet id quod prohibebat motum, sicut qui removet columnam, dicitur movere lapidem superpositum columnæ. Sciendum est autem, quod cum scientia practica sit directiva in humanis operibus, non solum per huiusmodi scientiam ducimur ad bonum, sed etiam revocamur a malis; & sic ipsa scieotia est prohibitiva malorum. Ignorantia ergo, quæ huiusmodi scientiam tollit, recte dicitur esse causa peccati, sicut removens prohibens, ut manifeste patet in operibus artis. Scientia enim grammaticæ dirigit ad congrue loquendum, & prohibet incongruitatem locutionis: unde ignorantia grammaticæ potest dici causa incongruæ locutioois, sicut removens prohibens, vel magis sicut ipsa remotio prohibentis: & similiter in actibus moralibus scientia practica dirigit: & ideo ignorantia huiusmodi scientiæ secundum modum prædictum peccati moralis est causa. Sed sciendum, quod duplex scientia dirigit in actibus moralibus, quæ prohibere potest peccatum: una scilicet uoiversalis, per quam iudicamus aliquem actum esse rectum, vel deformem; & tali scientia interdum aliquis a peccato prohibetur, sicut aliqois considerans fornicationem esse peccatum, abstinet a fornicatione; & si per ignorantiam removeretur talis scientia, ignorantia esset fornicationis causa; & si esset talis ignoraotia quæ non omnino excusaret a peccato, sicut quandoque contingit, ut infra (art. 8.) dicetur, talis ignorantia esset causa peccati. Alia vero scientia quæ dirigit in moralibus actibus, & prohibere potest peccatum, est scientia particularis, scilicet circumstantiarum ipsius actus: universalis enim scientia non movet sine particulari, ut dicitur in III. de Anima. Contingit autem per scientiam alicoius circumstantiæ, uno modo aliquem revocari a peccato simpliciter; alio modo per scientiam circumstantiæ non prohibetur aliquis a peccando simpliciter, sed a tali genere (*a*) peccati; sicut si aliquis sagittator cognosceret transeuntem esse hominem, nullo modo sagittaret; sed quia nescit hominem esse, sed æstimat esse cervum, emittendo sagittam, interficit hominem: & sic ignorantia circumstantiæ causat homicidium, quod est peccatum; nisi sit talis ignorantia, quæ omnino excuset, ut infra (art. eod.) dicetur. Si autem aliquis sagittator velit quidem occidere hominem, sed non patrem, si sciret eum qui transit esse patrem, nullo modo sagittaret; sed quia ignorat eum esse patrem, sagittando interficit: unde ignorantia ista causat manifeste peccatum homicidii: quia in omnem eventum iste sagittator est reus homicidii, licet non sit reus patricidii io omni casu. Sic ergo patet quod contingit diversimode ignorantiam esse causam peccati.

Ad primom ergo dicendum, quod dupliciter contingit ignorantiam non excludere sic totaliter voluntarium quod tollatur omnino ratio peccati. Uno quidem modo quando ipsa ignorantia est voluntaria: quia tunc per consequens id quod ex ignorantia sequitur, voluntarium iudicatur. Alio modo quan-

(a) *Al.* peccandi.

quando etsi ignoretur aliquid, aliud tamen scitur quod sufficiat ad rationem peccati, sicut dictum est de eo qui sagittando interficit eum quem ignorat esse patrem, sed tamen scit esse hominem; & sic quamvis involuntarie committat patricidium, voluntarie tamen committit homicidium.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus, & voluntas sint diversae potentiae, tamen coniunguntur, inquantum intellectus quodammodo movet voluntatem, secundum quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, & per consequens ignorantia peccato coniungi potest.

Ad tertium dicendum, quod (a) dictum, Augmentata causa, augetur effectus, habet locum in causis per se, non autem in causis per accidens, cuiusmodi est removens prohibens.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia etiam ex parte conversionis est causa peccati, inquantum removet prohibens conversionem peccati.

Ad quintum dicendum, quod sicut removens columnam dicitur causa casus lapidis, & ipsa columnae remotio; ita etiam causa peccati potest dici & ipsa voluntas carendi scientia, & ipsa scientiae remotio. Tamen non est dicendum, quod solum illa ignorantia sit causa peccati quae est peccatum: ignorantia enim circumstantiae non est peccatum, sed tamen potest esse causa peccati, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod ignorantia secundum diversa potest esse causa oppositorum. Nam inquantum tollit scientiam, quae prohibebat peccatum, dicitur esse causa peccati; inquantum autem tollit, vel diminuit voluntarium, habet excusare a peccato, & esse misericordiae, vel innocentiae causa.

Ad septimum dicendum, quod ignorantia reducitur ad genus causae moventis, non per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicuius peccati, & causam alterius; sicut & concupiscentia fomitis est in nobis causata ex peccato primi parentis, & tamen est causa multorum actualium peccatorum.

(a) Al. quod augmentata causa, augeatur &c.

ARTICULUS VII.

Utrum ignorantia sit peccatum.

1. 2. *quaest.* lxxvi. *art.* 2.

Septimo quaeritur, utrum ignorantia sit peccatum. Et videtur quod non. Opposita enim sunt unius generis. Unde Augustinus dicit in V. de Trinit. (cap. VII. ante med.) quod homo, & non homo, utrumque secundum substantiam dicitur. Sed ignorantia opponitur scientiae; scientia autem est in genere habitus. Ergo & ignorantia. Sed peccatum non est in genere habitus, sed magis in genere actus: quia peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Praeterea. Gratia magis opponitur peccato quam scientia: quia scientia potest esse cum peccato, non autem gratia. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed poena. Ergo neque ignorantia, quae est privatio scientiae, est peccatum, sed magis poena.

3. Praeterea. In Lib. de regulis Theologiae dicitur, quod nulla privatio est meritum praemii, vel poenae. Sed omne peccatum est meritum poenae. Ergo nulla privatio est peccatum. Ignorantia autem est privatio. Ergo ignorantia non est peccatum.

4. Praeterea. Per rationem a brutis differimus. Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis, & brutis commune. Sed in brutis non est peccatum. Ergo ignorantia in nobis, per quam tollitur id quod ad rationem pertinet, non est peccatum.

5. Praeterea. Si aliqua ignorantia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, & sic voluntatem habet praecedentem. Sed quando voluntas ignorantiam praecedit, in ipsa voluntate ignorandi peccatum consistit. Non ergo ignorantia est peccatum, sed voluntas ignorandi.

6. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. Retract. (I. cap. XIII. circa med.) *Qui nesciens peccavit, non incongruenter volens peccasse dici potest; quamvis & ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit, quia voluit actum peccati.* In sola ergo voluntate actus peccati consistit. Ipsa ergo ignorantia non est peccatum.

7. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de lib. arb. (III. cap. XIX.) *Non tibi imputa-*

tur ad culpam, si invitus ignores, sed si scire neglexeris. Ipsa ergo negligentia scientiæ est peccatum, & non ignorantia.

8. Præterea. Omne peccatum vel est actus elicitus a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus. Sed ignorantia non elicitur a voluntate, quia non est in voluntate, sed in intellectu. Similiter non imperatur a voluntate: ignorantia enim non potest esse volita, quia omnes homines naturaliter scire desiderant.

9. Præterea. Omne peccatum est voluntarium. Voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in III. Ethic. Ergo ignorantia, quæ cognitionem excludit, non potest esse peccatum.

10. Præterea. Omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed post pœnitentiam ignorantia manet. Ergo non est peccatum.

11. Præterea. Nullum peccatum manet actu, & transit reatu, nisi originale. Sed ignorantia manet actu etiam transeunte reatu. Cum ergo non sit peccatum originale, quia sic sequeretur quod esset in omnibus, videtur quod non sit peccatum.

12. Præterea. Ignorantia continue manet in ignorante. Si ergo ignorantia esset peccatum, sequeretur quod per singula momenta ignorans infinities peccaret.

Sed contra est quod dicitur I. ad Corinth. XIV. 38. *Si quis ignorat, ignorabitur*, scilicet per reprobationem. Sed talis reprobatio debetur peccato. Ergo ignorantia est peccatum.

Præterea. Augustinus dicit in Lib. de lib. arb. (III. cap. XXIV.) quod stultitia est rerum appetendarum, & fugiendarum vitiosa ignorantia. Sed omne vitiosum est peccatum. Ergo aliqua ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod differt nescientia, ignorantia, & error. Nescientia enim simplicem negationem scientiæ importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiæ privationem; & tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam quis natus est habere: hoc enim est de ratione privationis cuiuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiæ contrarium, quæ dicitur ignorantia perversæ dispositionis; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum, & falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris: unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; & tunc ignorans est, & non errans: sed quando iam falsam sententiam fert de his quæ nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque præsumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, & maxime in quibus periculum existit. Sed nescientia de se nec rationem culpæ, nec pœnæ habet: quod enim aliquis nesciat ea quæ ad ipsum non pertinent scire, vel quæ non est natus scire, nec culpa, nec pœna est. Unde in Angelis beatis est nescientia, ut Dionysius dicit VI. cap. eccles. Hierar. Sed ignorantia de se rationem pœnæ dicit; non autem omnis ignorantia habet rationem culpæ: ignorare enim ea quæ quis non tenetur scire, absque culpa est; sed ignorantia illa qua quis ignorat ea quæ tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus. Unde omnis homo tenetur scire ea quæ fidei sunt, quia fides intentionem dirigit; & tenetur scire præcepta decalogi, per quæ potest peccata vitare, & bonum facere. Unde & coram omni populo sunt divinitus promulgata, ut habetur Exod. XX. Secretiora autem legis Moyses, & Aaron a Domino audierunt. Unusquisque autem super hæc tenetur scire quæ ad suum officium pertinent, sicut Episcopus ea quæ pertinent ad officium episcopale, & sacerdos ea quæ pertinent ad officium sacerdotale, & sic de aliis: & horum ignorantia non est sine culpa. Potest ergo talis ignorantia considerari tripliciter. Uno modo secundum se; & sic non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Dictum est enim supra (quæst. præc. art. 2. & 3.) quod malum culpæ est privatio ordinis in actu, malum autem pœnæ est privatio perfectionis a subiecto agente: unde privatio gratiæ, vel scientiæ, habet rationem pœnæ, si secundum se consideretur. Alio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad causam: sicut enim causa scientiæ est applicatio animi ad sciendum, ita causa ignorantiæ est animum ad sciendum non applicare: & hoc ipsum quod est non applicare animum ad sciendum id quod quis debet scire, est peccatum omissionis. Unde si talis privatio cum causa præcedenti accipiatur, erit peccatum actuale, per modum quo omissio peccatum dicitur. Tertio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad id quod ex

ea

ea sequitur; & sic quandoque est causa peccati, ut supra dictum est. Potest etiam ignorantia pertinere ad peccatum originale, ut dicit Hugo de sancto Victore (Lib. I. de sacram. part. VII. cap. XXVII. XXVIII. XXIX.) quod sic considerandum est. In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis iustitiae, quae pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali iustitia, per quam voluntas Deo coniungebatur, fiebat quaedam perfectionis redundantia in alias vires, ita scilicet quod ratione illustrata cognitione veritatis, irascibilis, & concupiscibilis fortirentur rectitudinem a ratione; ita subtracta originali iustitia a voluntate, deficit cognitio veritatis in intellectu, & rectitudo in irascibili, & concupiscibili: & sic ignorantia, & fomes sunt materialia in peccato originali, sicut & conversio ad bonum commutabile in peccato actuali.

Ad primum ergo dicendum, quod privatio scientiae, & gratiae habet rationem culpae, secundum quod accipiuntur simul cum sua causa, quae pertinet ad genus actus: non agere enim, & agere in eodem genere considerantur, secundum regulam Augustini inductam.

Et per hoc patet solutio ad secundum, & tertium.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia quamvis privet aliquam rationis perfectionem, non tamen tollit ipsam rationem, per quam a brutis differimus: unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod cuiuslibet peccati radix in voluntate consistit, sicut supra (quaest. II. de malo art. 2. & 3.) dictum est: nec tamen sequitur quod propter hoc actus volitus non sit peccatum. Unde nec etiam dicitur, quod ignorantia non sit peccatum, licet radix peccati in voluntate ignorandi consistat.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de peccato quod per ignorantiam agitur. Hoc autem peccatum quandoque in sola voluntate actus consistit, & non in ipsa ignorantia. Dictum est enim supra (art. prae.) quod non omnis ignorantia est peccatum, quae est causa peccati.

Ad septimum dicendum, quod ignorantia quae est omnino involuntaria, non est peccatum: & hoc est quod Augustinus dicit (Lib. III. de lib. arb. cap. XIX.) *Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores*: per hoc autem quod addit, *sed si scire neglexeris*, dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia praecedente, quae nihil est aliud quam non applicare animum ad sciendum ea quae quis debet scire.

Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se naturaliter volitum, quod tamen non volumus propter aliquid adiunctum. Sicut aliquis naturaliter vult integritatem sui corporis conservari, & tamen interdum vult sibi abscindi manum vitiatam, si ex ea periculum totius corporis timeat: & similiter naturaliter vult homo scientiam, sed tamen propter laborem addiscendi, vel ne impediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat: & sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

Ad nonum dicendum, quod licet ignorans non cognoscat illud quod ignorat, cognoscit tamen vel ignorantiam ipsam, vel id propter quod non refugit ignorantiam: & ita ignorantia potest esse peccatum voluntarium.

Ad decimum dicendum, quod post poenitentiam licet remaneat ignorantia, tollitur tamen ignorantiae reatus.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum ignorantiae non consistit in sola privatione scientiae, sed in ea simul cum causa praecedente, quae est negligentia addiscendi. Quae quidem negligentia si maneret actu, reatus non transiret. Est tamen ignorantia, cum qua omnes nascimur, quodammodo ad peccatum originale pertinens, ut dictum est (in corp. art.)

Ad duodecimum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis non continue peccat aliquis quando non agit, sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum; ita est etiam & de ignorantia dicendum.

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat.

1. 2. *quaest.* lxxvi. *art.* 3. & 4.

Octavo quaeritur, utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat. Et videtur quod non. Illud enim quod aggravat peccatum, non excusat ipsum nec in toto, nec in parte. Sed ignorantia aggravat peccatum: dicit enim Amrosius (Ambrosiaster) super illud ad Rom. II. *An ignoras quod benignitas Dei &c.* „ Gravissime peccas,

" cas, si ignoras. " Ergo ignorantia non excusat peccatum neque a toto, neque a tanto

2. Præterea. In Decretis dicitur XXIV. causa quæst. 1. quod ille qui communicavit cum hæreticis, ex hoc ipso magis peccavit quod nescivit eos errare. Sic ergo ignorantia aggravat peccatum, & non excusat.

3. Præterea. Ignorantia consequitur ebrietatem. Sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium, aut aliquod peccatum, meretur duplices maledictiones, ut dicitur in III. Ethicor. (cap. V.) Ergo ignorantia non diminuit, sed auget peccatum.

4. Præterea. Peccatum peccato additum fit maius. Sed ignorantia ipsa est quoddam peccatum, ut dictum est (art. præced.) Ergo non diminuit, sed auget peccatum.

5. Præterea. Id quod communiter invenitur in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia communiter invenitur in omni peccato: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1.) omnis malus ignorans: cui consonat quod dicitur Prov. XIV. 22. *Errant qui operantur malum*. Ergo ignorantia non diminuit, vel excusat peccatum.

Sed contra. Peccatum maxime consistit in contemptu Dei. Sed ignorantia diminuit contemptum, vel totaliter tollit. Ergo excusat peccatum vel in toto, vel in parte.

Respondeo dicendum, quod cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, intantum ignorantia habet excusare peccatum in toto, vel in parte, inquantum tollit voluntarium. Est autem considerandum, quod ignorantia voluntarium sequens tollere potest, non autem voluntarium præcedens. Cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantiæ ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem: præcedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectum est voluntatis obiectum: & ideo sublata cognitione intellectus per ignorantiam, aufertur voluntatis actus; & sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum. Unde si in eodem actu aliquid sit ignoratum, & aliquid scitum, potest esse voluntarium quantum ad id quod est scitum, semper tamen est involuntarium quantum ad id quod est ignoratum; sive ignoretur deformitas actus (puta, cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum) sive ignoretur circumstantia actus, sicut cum aliquis accedit ad mulierem quam credit esse suam, voluntarie quidem accedit ad mulierem, sed non voluntarie ad non suam. Et quamvis semper ignorantia causet non voluntarium, non tamen semper causat involuntarium. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed involuntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit: unde ad involuntarium sequitur tristitia, quæ tamen non consequitur semper ad non voluntarium. Contingit enim quandoque quod aliquis accedens ad non suam, quam credit suam esse, quamvis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam, tamen vult habitu, & vellet actu, si sciret: unde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet, nisi mutaverit voluntatem. Sed rursus voluntatis actus potest præcedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere: & eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, & fit voluntaria. Hoc autem contingit tripliciter. Primo quidem quando aliquis directe vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato, quod amat. Unde dicitur Iob XXI. 14. de quibusdam, quod dixerunt Deo: *Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*. Secundo ignorantia dicitur voluntaria indirecte: quia non adhibet studium ad cognoscendum; & hæc est ignorantia negligentiæ. Sed quia non dicitur aliquis negligere, nisi eum debitum prætermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quæ cognoscere debet vel simpliciter, & secundum omne tempus (unde ignorantia iuris ad negligentiam reputatur) vel in aliquo casu, ut cum quis emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur, si scire non studeat, an tunc aliquis transeat; & talis ignorantia per negligentiam contingens, voluntaria iudicatur. Tertio dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe, vel indirecte vult aliquid ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu; indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans. Quia ergo quod ex voluntatio causatur, voluntarium in moralibus reputatur; inquantum ignorantia ipsa est voluntaria, intantum deficit ab hoc quod cau-

causet non voluntarium, & per consequens ab hoc quod excuset peccatum. Cum ergo aliquis directe vult ignorare, ut a peccato per scientiam non retrahatur; talis ignorantia non excusat peccatum nec in toto, nec in parte, sed magis auget: ex magno enim amore peccandi videtur contingere quod aliquis detrimentum scientiæ pati velit, ad hoc quod libere peccato inhæreat. Quando autem aliquis indirecte vult ignorare, quia negligit addiscere, vel etiam quando per accidens ignorantiam vult, dum vult directe, vel indirecte aliquid ad quod ignorantia sequitur: talis ignorantia non totaliter causat involuntarium in actu sequenti: quia actus sequens ex hoc ipso quod procedit ex ignorantia, quæ est voluntaria, est quodammodo voluntarius; sed tamen ignorantia præcedens diminuit rationem voluntarii: minus enim est voluntarius actus qui ex tali ignorantia procedit, quam si scienter talem actum aliquis eligeret absque omni ignorantia: & ideo talis ignorantia non excusat actum sequentem a toto, sed a tanto. Sed tamen hoc est advertendum, quod quandoque & ipse actus sequens, & ignorantia præcedens sunt unum peccatum, sicut voluntas, & actus exterior dicuntur unum peccatum. Unde potest contingere quod non minus aggravatur peccatum ex voluntario ignorantiæ quam excusetur ex voluntario actus diminuto. Si autem ignorantia nullo prædictorum modorum sit voluntaria, puta cum est invincibilis, & tamen est absque omni inordinatione voluntatis, tunc totaliter facit actum sequentem involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii sic solet exponi. *Gravissime peccas, si ignoras*, idest periculosissime: quia dum nescis te peccare, remedium non quæris. Vel loquitur de ignorantia affectata, qua aliquis ignorare vult, ne a peccato retrahatur. Vel loquitur de ignorantia receptorum beneficiorum: quia quod aliquis non cognoscere studeat percepta beneficia, est summus ingratitudinis gradus. Vel loquitur de ignorantia infidelitatis, quæ in se quidem est gravissimum peccatum; licet etiam peccatum ex tali ignorantia commissum diminuatur, secundum illud Apostoli I. ad Timoth. 1. *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.*

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis.

Ad tertium dicendum, quod ebrius qui facit homicidium, meretur duplices maledictiones, quia duo peccata facit; & minus tamen peccat in homicidio quam si sobrius occideret.

Ad quartum dicendum, quod etiam ignorantia quæ est peccatum, inquantum est voluntaria, diminuit voluntarium sequentis actus, & ex hoc peccatum sequens diminuit; & potest esse quod plus diminuat de sequenti peccato quam sit quantitas sui peccati.

Ad quintum dicendum, quod in eo qui peccat per habitum, & ex electione, talis ignorantia est simpliciter affectata: unde non diminuit peccatum. Ignorantia autem eius qui peccat per passionem, est voluntaria per accidens, ut dictum est, & diminuit peccatum: hoc enim est ex infirmitate peccare, per quod peccatum diminuitur.

ARTICULUS IX.

Utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

1. 2. *quæst.* lxxvii. *art.* 2.

NOno quæritur, utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Et videtur quod non. Nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur, in cuius voluntate est constitutum ut ab illo præservetur. Sed in voluntate cuiuslibet scientis est constitutum ut a peccato præservetur: dicitur enim Eccli. xv. 16. *Si volueris servare mandata, servabunt te.* Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

2. Præterea. Nullus ex infirmitate peccat cui adest fortissimum auxilium contra peccatum. Sed cuilibet scienti adest fortissimum auxilium contra peccatum, scilicet scientiæ certitudo. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

3. Præterea. Nulla potentia potest in actum procedere nisi secundum rationem sui subiecti, sicut visus non potest videre nisi colorata. Sed obiectum voluntatis, in cuius actu principaliter consistit peccatum, est bonum apprehensum, sicut dicitur in III. de Anima (com. xlix. & seq.) Ergo in actu voluntatis non potest esse peccatum, nisi sit aliquis defectus in apprehensione boni. Sed talem defectum excludit scientia. Ergo non est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

4. Præterea. Voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni: nam malum est involuntarium, ut Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nom. Sed inquantum voluntas est veri boni, non invenitur in ea peccatum. Ergo

Ergo omne peccatum est in voluntate secundum quod est apparentis boni, & non existentis; quod non est sine ignorantia. Ergo non potest esse quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

5. Sed dicendum, quod ille qui est sciens in universali, potest habere ignorantiam in particulari operabili, & sic peccabit; puta, si sciat in universali nullam fornicationem esse faciendam, aestimet autem nunc esse fornicandum. Sed contra. Sicut Philosophus probat II. Periher. (cap. ult.) opiniones quae sunt de contradictoriis, sunt contrariae. Universalis autem negativa, & particularis affirmativa sunt contradictoriae. Cum ergo nullus possit simul habere contrarias opiniones, quia contraria non simul possunt inesse eidem, videtur quod non possit esse quod aliquis opinans in universali, nullam fornicationem esse faciendam, simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam.

6. Sed dicendum, quod opiniones quae sunt de contradictoriis, sunt contrariae: scientia autem non contrariatur opinioni, cum non sint unius generis. Sed contra. Plus distat scientia ob opinione falsa quam opinio vera: quia opinio est cum formidine contrarii, non autem scientia. Si ergo simul cum opinione falsa aliquis non potest habere opinionem veram contrariam, multo minus poterit habere scientiam.

7. Praeterea. Quicumque scit universale, & scit singulare contineri sub universali, simul inducens cognoscit singulare, ut dicitur in I. Poster. (com. 11.) sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, simul dum scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter, sed ignoranter peccare. Ergo si non per ignorantiam peccat, non solum scit in universali, sed etiam scit in particulari.

8. Praeterea. Voces sunt signa intellectuum, ut Philosophus dicit (Lib. I. Periher. in princ.) Sed ille qui actu eligit fornicari, si interrogaretur, responderet, hoc esse peccatum, & non esse faciendum. Ergo non est verum quod ignoret in particulari, sciat autem in universali, ut dicebatur.

9. Praeterea. Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. xx.) quod erubescentia extinguit concupiscentiam. Oritur autem erubescentia ex scientia. Ergo scientia extinguit concupiscentiam. Infirmitas autem animi maxime ad concupiscentiam pertinet. Ergo scientia aufert peccatum, quod est ex infirmitate. Non ergo est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

10. Praeterea. Ille dicitur sciens peccare qui scit esse peccatum quod facit. Sed ratio peccati consistit in offensa Dei. Considerate autem offensam Dei, constringit concupiscentiam, secundum illud Psalm. cxviii. 120. *Confige timore tuo carnes meas: a iudiciis enim tuis timui*. Ergo scientia impedit peccatum quod est ex infirmitate concupiscentiae; & sic idem quod prius.

11. Praeterea. Beda ponit infirmitatem inter quatuor vulnera quae consequuntur ex peccato; & sic habet rationem poenae. Sed poena non est causa peccati, sed magis ordinatur ad corrigendum peccata. Ergo peccatum scientis non potest esse ex infirmitate.

12. Praeterea. Infirmitas animi attenditur secundum passiones quae sunt in parte sensitiva. Peccatum autem consistit in consensu voluntatis, quae est in parte intellectiva. Causa autem oportet quod coniungatur effectui, quia omnis actio fit per contactum. Ergo infirmitas non potest esse causa peccati.

13. Praeterea. Passivum magis immutatur a propinquiori activo quam remotiori. Sed scientia, cum sit in intellectu, propinquior est voluntati quam infirmitas, seu passio, quae se tenet ex parte inferiori, quae carni coniungitur, secundum illud Matth. xxvi. 41. *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*. Ergo non videtur possibile quod aliquis ex infirmitate peccet contra conscientiam agens.

14. Praeterea. Pars superior animae, in qua est intellectus, & voluntas, imperat inferioribus partibus animae, in quibus sunt passiones, scilicet irascibili, & concupiscibili, & etiam membris corporis. Sed defectus existens in membris corporis non immutat imperium voluntatis, sed solam executionem actus. Ergo neque defectus qui est ex parte irascibilis, & concupiscibilis secundum infirmitatem passionum, immutat imperium voluntatis. Sed in imperio voluntatis consistit peccatum. Ergo nullum peccatum est ex infirmitate.

15. Praeterea. Passionibus neque meremur, neque demeremur. Sed ipsum demeritum est peccatum. Ergo nullum peccatum est ex passione, quae est infirmitas animae.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. de summo bono (II. cap. xvii.) quod quaedam peccata ex infirmitate committuntur.

Prae-

Præterea. Apostolus dicit ad Rom. vii. 5. *Passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris meis, ut fructificarent morti*. Quod autem fructificat morti, est peccatum, secundum illud Rom. vi. 23. *Stipendia peccati mors*. Ergo ex passionibus quæ sunt infirmitates animæ, aliqua peccata committuntur.

Respondeo dicendum, quod communiter ab omnibus ponitur, aliqua peccata ex infirmitate committi; quæ a peccatis ignorantiæ non distinguerentur, nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare: & ideo concedendum est, quod possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate. Ad cuius evidentiam primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus. Est autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor non subditur virtuti regitivæ totius corporis; puta, cum aliquis humor excedit in caliditate, vel frigiditate, vel in aliquo huiusmodi. Sicut autem est quædam vis regitiva corporis, ita ratio est regitiva omnium interiorum affectionum: unde cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit, aut deficit, dicitur esse animæ infirmitas: & hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitivi, quæ passiones dicuntur, ut timor, ira, concupiscentia, & huiusmodi. Unde antiqui huiusmodi animæ passiones, ne ægritudines animæ vocabant, ut Augustinus dicit in Lib. de civ. Dei (XIV. cap. vii. circa fin.) Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur quod agit ex aliqua passione, puta ex ira, vel timore, vel concupiscentia, vel aliquo huiusmodi. Socrates autem, ut Aristoteles dicit in VII. Ethic. (cap. ii.) considerans firmitatem, & certitudinem scientiæ, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam: & omnes virtutes nominabat scientias, & omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias: ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat: quod manifeste contrariatur his quæ quotidie experimur. Et ideo considerandum est, quod habere scientiam contingit multipliciter: uno modo in universali, alio modo in particulari: & uno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem ex passione primo quidem contingere ut id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim quod quandocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur, vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiæ radicantur in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: & ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiæ, minuitur eius intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid huiusmodi, impeditur a consideratione scientiæ. Secundo considerandum est, quod passiones animæ, cum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia: concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut & sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali; & tamen universalis scientia non est principium alicuius actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia sunt. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiæ circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiæ, ut supra dictum est, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis: & sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur eius consideratio. Tertio considerandum est, quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideret, vel quod non libere considerare possit, sicut patet in dormientibus, & phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram, & concupiscentiam, vel aliquam huiusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando huiusmodi passiones sunt fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem, ut liberum iudicium de particularibus agendis non habeat. Et sic nihil prohibet aliquem scientem secundum habitum, & in universali, per infirmitatem peccare.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate hominis positum est quod servetur a peccato; sed in hoc infirmatur per passionem, ut perfecte non velit, ligato rationis usu, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod scientia, quamvis in se sit certissima, tamen, sicut dictum est (ibid.) impeditur in particulari per passionem, ut contra peccatum auxilium ferre non possit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas movetur secundum exigentiam boni apprehensi; sed quod hoc particulare appetibile apprehendatur ut bonum secundum rationis iu-

dicium, impeditur interdum per passionem, sicut dictum est (ibid.)

Ad quartum dicendum, quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod rationis iudicium est perversum etiam in universali, & tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter passionem, & tunc est peccatum ex infirmitate.

Ad quintum dicendum, quod non posset esse quod aliquis haberet simul aut scientiam, aut opinionem veram in actu de universali affirmativo, & opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat in habitu scientiam, aut opinionem veram de uno contradictoriorum, & opinionem falsam in actu de alio: actus enim non contrariatur habitui, sed actui.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod cum actus peccati, & virtutis sit secundum electionem; electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis, vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis: unde utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens. Nulla fornicatio est committenda; hic actus est fornicatio: ergo non est faciendus. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; & ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: Omni delectabili est fruendum; hic actus est delectabilis: ergo hoc est fruendum. Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur, secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum; sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: Nullum peccatum est faciendum: & hoc proponit secundum iudicium rationis; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit, & concludit sub primo: Hoc est peccatum: ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit, & concludit sub secundo: Hoc est delectabile: ergo est prosequendum: & talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari: quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam.

Ad octavum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. x.) sicut ebrius aliqua verba profert, quae tamen interius non intelligit; ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ore dicat hunc actum esse vitandum, tamen in corde suo iudicat hoc esse faciendum: unde aliud dicit exterius, & aliud interius sentit.

Ad nonum dicendum, quod scientia quidem aliquando concupiscentiam vincit, vel concitando erubescentiam, aut horrorem divinae offensae; sed nihil prohibet quin aliquando & ipsa scientia passione vincatur in particulari.

Unde patet solutio ad decimum.

Ad undecimum dicendum, quod omnis poena, sua consideratione a peccato avertit; sed non omnis poena avertit a peccato, secundum quod iam est illata. Privatio enim gratiae est poena quaedam, nec tamen per hoc aliquis a peccato avertitur quod gratia privatur, sed per hoc quod considerat se gratia privari, si peccet: & simile dicendum est de ignorantia.

Ad duodecimum dicendum, quod consensus in actum pertinet quidem ad appetitum intellectivum, sed tamen non fit sine applicatione ad particulare, in quo plurimum possunt passiones animae: & ideo per passiones consensus quandoque immutatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio est propinquior voluntati quam passio; sed particulari appetibili est propinquior passio quam ratio universalis.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima praeest corpori sicut servo, qui non potest reniti imperio domini; sed ratio praeest irascibili, & concupiscibili, ut Philosophus dicit in I. Politic. (cap. III.) regali, aut politico principatu, qui ad liberos est: & ideo potest irascibilis, & concupiscibilis etiam rationis imperio obviare, sicut & liberi cives interdum obviant imperio Principis.

Ad decimumquintum dicendum, quod passionibus neque meremur, neque demeremur, quasi in eis principaliter meritum, vel demeritum consistat; sed tamen possunt adiuvare, vel impedire ad merendum, vel demerendum.

A R-

ARTICULUS X.

Utrum peccata quæ per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem.

1. 2. *quæst.* LXXVII. *art.* 8.

DEcimo quæritur, utrum peccata quæ per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem. Et videtur quod non. Nihil enim imputatur ad culpam mortalem quod homo non facit voluntarie. Sed huiusmodi peccata quæ ex infirmitate committuntur, non facit homo voluntarie: de his enim Apostolus dicit ad Galat. v. 17. *Caro concupiscit adversus spiritum . . . . ut non quæcumque vultis, illa faciatis*. Ergo huiusmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem.

2. Præterea. Nulla virtus passiva potest operari, nisi secundum quod movetur a suo activo. Sed ratio proprie nata est movere voluntatem. Si ergo iudicium rationis fuerit impeditum per passionem, videtur quod non sit in potestate voluntatis vitare peccatum. Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem.

3. Præterea. Passio animæ magis de propinquo impedit rationem, & voluntatem, quam passio corporis. Sed passio corporis totaliter excusat a culpa ea quæ inordinate committuntur, sicut patet de his quæ fiunt a dormientibus, & a phreneticis. Ergo passio animæ multo magis excusat a culpa.

4. Sed diceretur, quod passio animæ est voluntaria, passio autem corporis non est voluntaria. Sed contra. Causa non est prior quam effectus. Sed passio ex hoc quod est voluntaria, non habet rationem culpæ mortalis, sed venialis tantum. Ergo neque ex ea potest causari peccatum mortale.

5. Præterea. Peccatum non aggravatur ex eventu in infinitum, ut scilicet quod erat in se veniale, propter eventum fiat mortale. Sed ipsa passio, si non sequeretur mala electio, non esset peccatum mortale. Ergo propter hoc quod sequitur electio mala, non incurrit homo culpam peccati mortalis; & sic peccata quæ ex infirmitate committuntur, non sunt mortalia.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom. VII. 5. *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti*. Sed nihil fructificat morti nisi peccatum mortale. Ergo peccata quæ committuntur per passionem, sive per infirmitatem, possunt esse mortalia.

Respondeo dicendum, quod cum ex infirmitate, sive ex passione aliquis interdum committat adulterium, & multa flagitia, seu facinora, sicut fecit Petrus cum Christum negavit ex timore, nulli dubium esse debet quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod necessitas quæ est ex suppositione alicuius quod subiacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis. Sicut si gladius infigatur alicui in membris vitalibus, necesse est quod moriatur; sed infixio cultelli est voluntaria. Unde mors illius qui cultello percutitur, imputatur percutienti ad culpam mortalem. Similiter dicendum est in proposito: posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim (art. præc.) quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animæ applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi: unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid, vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit, est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali. Sed si ligatio rationis per passionem intantum procederet, quod non esset in potestate voluntatis huiusmodi ligamen removere, puta si per aliquam animæ passionem aliquis in insaniam verteretur, quidquid committeret, non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano, nisi forte quantum ad principium talis passionis quod fuit voluntarium: poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum procederet; sicut homicidium per ebrietatem commissum imputatur homini ad culpam, quia principium ebrietatis fuit voluntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod homo facit ex passione ligatus, non vult homo facere extra passionem existens; sed per passionem ad hoc deducitur ut velit, passione rationem ligante.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non solum movetur ab apprehensione rationis ligatæ ex passione, sed etiam habet in potestate ligamen rationis excludere, ut dictum est: & pro tanto imputatur ei ad culpam quod facit.

Ad tertium dicendum, quod removere passionem corporalem, non est in potestate voluntatis, sicut removere passionem animæ: quia natura corporalis non obedit voluntati rationali, sicut appetitus sensitivus: & ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse peccatum mortale simpliciter quod tamen in casu est peccatum mortale; sicut non dare eleemosynam pauperi fame morienti, est peccatum mortale, quod tamen alias peccatum mortale non esset: & similiter in proposito non velle repellere passionem aliquam, etsi simpliciter non sit peccatum mortale, tamen in hoc casu quando inclinat usque ad consensum peccati mortalis, est peccatum mortale.

Ad quintum dicendum, quod eventus in postetum procedens, & improvisus, non aggravat in infinitum; sed eventus coniunctus, & prævisus potest aggravare in infinitum, ut sit peccatum mortale quod alias non esset; sicut proiicere sagittam, non est peccatum mortale; proiicere sagittam cum occisione hominis, sed est peccatum mortale: & similiter non repellere passionem inclinantem ad peccatum mortale, non est absque peccato mortali.

ARTICULUS XI.

Utrum infirmitas alleviet, vel aggravet peccatum.

1. 2. *quæst.* lxxvii. *art.* 6.

Undecimo quæritur, utrum infirmitas alleviet, vel aggravet peccatum. Et videtur quod aggravet. Sicut enim se habet bona passio ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum: magis enim est laudabile, & meritorium quod aliquis eleemosynam faciat ex compassione misericordiæ, quam sine compassione misericordiæ faciat, ut patet per Augustinum IX. de civit. Dei (cap. v.) Ergo etiam facere peccatum cum passione, est magis vituperabile, & magis peccatum. Sed peccare ex passione est peccare ex infirmitate, ut dictum est (art. præc.) Ergo infirmitas aggravat peccatum.

2. Præterea. Cum omne peccatum fit ex libidine, ut Augustinus dicit (Lib. I. de lib. arb. cap. III.) quanto ex maiori libidine aliquis peccat, tanto magis videtur peccare. Sed libido est quædam passio animæ, & infirmitas. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

3. Præterea. Augmentata causa augetur effectus, sicut ex maiori calore sequitur maior calefactio. Si ergo infirmitas est causa peccati, sequitur quod maior infirmitas sit causa maioris peccati; & sic infirmitas aggravat peccatum.

Sed contra. Illud propter quod peccatum fit remissibile, non aggravat, sed diminuit peccatum. Sed propter infirmitatem dicitur aliquod peccatum magis remissibile. Ergo infirmitas non aggravat, sed diminuit peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccare ex infirmitate est peccare ex passione, ut dictum est. Passio autem appetitus sensitivi dupliciter se habet ad motum voluntatis: uno modo ut præcedens; alio modo ut consequens. Ut præcedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum; & sic passio diminuit rationem meriti, & rationem demeriti: quia meritum, & demeritum in electione consistit ex ratione præcedente. Passio autem obnubilat, vel etiam ligat iudicium rationis. Quanto autem iudicium rationis fuerit purius, tanto electio est perspicacior ad merendum, vel demerendum. Unde qui inducitur ad benefaciendum ex iudicio rationis, laudabilius operatur quam qui inducitur ad hoc idem ex sola animi passione, hic enim interdum errare potest indebite miserendo: & similiter ille qui inducitur ad peccandum ex deliberatione rationis, magis peccat quam ille qui inducitur ad peccandum ex sola animi passione. Ut consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem; & sic passio addit ad meritum, vel demeritum, quia est signum passio quod motus voluntatis sit fortior: & hoc modo verum est quod ille qui cum maiori compassione facit eleemosynam, magis meretur, & qui cum maiori libidine facit peccatum, magis peccat: quia hoc est signum quod motus voluntatis sit fortior. Sed hoc non est ex passione benefacere, vel peccare, sed potius pati ex electione boni vel mali.

Unde patet responsio ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod de ratione peccati est quod sit voluntarium. Voluntarium autem dicitur cuius principium est in ipso agente: & ideo quanto principium interius magis augetur, tanto etiam peccatum fit gravius; quanto autem principium exterius magis augetur, tanto peccatum fit levius. Passio autem est principium extrinsecum

cum voluntatis; motus autem voluntatis est principium intrinsecum: & ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum est maius; sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum, tanto sit minus.

ARTICULUS XII.

Utrum aliquis possit ex malitia, seu ex certa scientia peccare.

1. 2. *quaest.* lxxviii. *art.* 1. 2. & 3.

DUodecimo quaeritur, utrum aliquis possit ex malitia, seu ex certa scientia peccare. Et videtur quod non. Ad illud enim homo intendit quod ex certa scientia operatur. Sed secundum quod Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nom. nullus intendens ad malum operatur. Ergo nullus ex certa scientia malum operatur.

2. Praeterea. Nulla potentia potest moveri nisi in suum obiectum. Sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo nullus potest velle id quod scit esse malum; & ita nullus potest ex certa scientia peccare.

3. Sed dicendum, quod voluntas tendit in aliquod bonum, cui coniungitur malum; & pro tanto dicitur tendere in malum. Sed contra. Quae non sunt separata secundum rem, possunt separari secundum actum animae tam secundum intellectum, quam secundum affectum: possumus enim intelligere rotundum sine materia sensibili; & aliquis vult esse Abbas sine hoc quod sit monachus. Etsi ergo malum coniungatur alicui bono, non tamen oportet (ut videtur) quod feratur in malum ex hoc quod fertur in bonum cui coniungitur malum.

4. Praeterea. Denominatio non fit ab eo quod est secundum accidens, sed ab eo quod per se competit rei: quia secundum hoc de re iudicatur. Sed aliquis ex hoc quod vult aliquid secundum se, non dicitur velle illud quod est ei adiunctum, nisi per accidens; sicut qui amat vinum propter dulce, non amat vinum nisi per accidens: & sic qui vult aliquod bonum cui coniungitur malum, non vult illud malum nisi per accidens. Non ergo debet dici, quod ex malitia peccet, quasi volens malum.

5. Praeterea. Quicumque peccat ex infirmitate, habet voluntatem mali quod coniungitur alicui bono. Si ergo ob hoc dicatur aliquis ex malitia peccare, sequitur etiam quod ille qui ex infirmitate peccat, ex malitia peccet; quod patet esse falsum.

6. Sed dicendum, quod voluntas eius qui ex malitia peccat, ex se nititur in malum modo praedicto; non autem voluntas eius qui peccat ex infirmitate, sed quasi mota ex passione. Sed contra. Ex se moveri ad aliquid, est secundum suam formam, & naturam inclinari in illud, sicut grave ex se movetur deorsum. Sed voluntas ex sua forma & natura non tendit in malum, sed magis in bonum. Ergo voluntas non potest ex se tendere in malum; & sic nullus ex malitia peccabit.

7. Praeterea. Quia voluntas ex se tendit in bonum secundum communem rationem boni, oportet quod in differentias boni tendat ex alio determinante inclinata. Sunt autem differentiae boni, bonum verum, & bonum apparens. In verum autem bonum tendit voluntas ex iudicio rationis. Ergo in apparens bonum, cui coniungitur malum, non tendit ex se, sed ex aliquo alio inclinata. Nullus ergo ex malitia peccat.

8. Praeterea. Malitia quandoque sumitur pro culpa, secundum quod opponitur virtuti; quandoque vero sumitur pro poena, secundum quod Beda, dicit quatuor esse contracta ex peccato, ignorantiam, infirmitatem, malitiam, & concupiscentiam. Sed non potest dici aliquis ex malitia peccare, si accipiatur malitia pro culpa, quia sic idem esset causa sui ipsius, scilicet malitia malitiae; neque iterum secundum quod sumitur pro poena, quia omnis poena pertinet ad rationem infirmitatis, & sic ex malitia peccare esset ex infirmitate peccare, quod est inconveniens. Nullus ergo ex malitia peccat.

9. Praeterea. Contingit interdum quod aliquis aliquod levissimum peccatum ex certa scientia committit, puta dicendo verbum otiosum, aut mendacium iocosum. Sed peccatum quod est ex malitia, dicitur esse gravissimum. Non ergo peccare ex certa scientia, est peccare ex malitia.

10. Praeterea. Dionysius dicit iv. cap. de div. Nomin. quod bonum est principium, & finis cuiuslibet actionis. Sed illud ex quo aliquis peccat, vel est principium interius inclinans ad peccandum, sicut habitus, vel passio, aut aliquid huiusmodi; vel est finis intentus. Nullus ergo ex malitia peccat.

11. Praeterea. Si aliquis ex malitia peccat, maxime hoc videtur de eo qui eligit peccare. Sed secundum Damascenum (Lib. II. cap. xxvii.) omne peccatum est ex electione. Ergo omne peccatum esset ex malitia.

12. Prae-

12. Præterea. Malitia opponitur virtuti; & ita cum virtus sit habitus, malitia etiam est habitus: quia contraria sunt in eodem genere. Aliqui autem habitus virtutum sunt in irascibili, & concupiscibili, sicut de temperantia, & fortitudine Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x.) quod sunt irrationabilium partium. Harum autem potentiarum animæ non est eligere, sed liberi arbitrii. Peccatum ergo quod ex electiooe committitur, non debet dici ex malitia procedere.

13. Præterea. Ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle quod est peccare, & malum operari. Sed hoc non potest contingere, quia synderesis numquam extinguitur, quæ semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.

1. Sed contra est quod dicitur Iob xxxiv. 27. *Quasi de industria recesserunt a Deo*, (*a*) *& vias eius intelligere noluerunt*. Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui de industria peccant; quod est ex malitia peccare.

2. Præterea. Augustinus dicit in Libro II. Confess. (cap. vi.) quod cum furaretur poma non ipsa poma, sed defectum suum amabat, scilicet ipsum furtum. Sed amare ipsum malum, est ex malitia peccare. Ergo aliquis ex malitia peccat.

3. Præterea. Invidia est malitia quædam. Sed aliqui ex invidia peccant. Ergo aliqui peccant ex malitia.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 1.) aliqui posuerunt, quod nullus voluntarie est malus: contra quos Philosophus ibidem dicit, quod irrationabile est dicere, quod aliquis velit ad lterium committere, & non velit esse iniustus. Cuius ratio est, quia voluntarium dicitur aliquid, non solum si voluntas feratur in illud primo & per se, sicut in finem, sed etiam si feratur in illud ut ad finem; sicut etiam infirmus non solum vult consequi sanitatem, sed etiam vult bibere medicinam amaram, quam alias nollet, ad hoc ut sanitatem consequatur: & similiter mercator proiicit merces in mari voluntarie, ne depereat navis. Si ergo contingat quod aliquis intantum velit aliqua delectatione frui, puta adulterio, vel quocumque huiusmodi appetibili, ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse coniunctam ei quod vult, non solum dicetur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam ipsam deformitatem quam pati eligit, ne bono cupito privetur: unde adulter & delectationem vult quidem principaliter, & secundario vult deformitatem, sicut ponit Augustinus exemplum in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. xxii.) quod aliquis propter amorem alicuius ancillæ voluntarie sustinet duram servitutem domini eius. Sed ad hoc quod aliquis intantum velit aliquod bonum commutabile, quod non refugiat averti a bono incommutabili, potest contingere dupliciter: uno modo ex eo quod nescit illi booo commutabili talem aversionem esse coniunctam; & tunc dicitur ex ignorantia peccare, alio modo ex aliquo interius inclinante voluntatem in bonum illud. Invenitur autem aliquid in alterum inclinari dupliciter: uno modo quasi ab alio passum, sicut cum lapis proiicitur sursum; alio modo per formam propriam, & tunc ex seipso inclinatur in illud, sicut cum lapis cadit deorsum. Et similiter voluntas inclinatur in bonum commutabile, cui adiungitur deformitas peccati, quandoque quidem ex aliqua passione, & tunc dicitur ex infirmitate peccare, sicut supra dictum est; aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum, est ei iam versum quasi in habitum, & naturam; & tunc ex proprio motu absque aliqua passione inclinatur ad illud: & hoc est peccare ex electione, sive ex industria, aut certa scientia, aut etiam ex malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus operans intendit ad malum quasi principaliter volitum; sed tamen ex consequenti fit alicui ipsum malum voluntarium, dum non refugit incurrere in malum ad hoc quod perfruatur bono concupito.

Ad secundum dicendum, quod voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod; & ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono coniunctum.

Ad tertium dicendum, quod aliquando contingit voluntatem ferri in aliquod bonum cui coniungitur malum, & tamen non fertur in malum illud; sicut si aliquis appeteret delectationem quæ est in adulterio, & tamen (*b*) refugeret adulterii deformitatem, & ex hoc etiam delectationem abiiceret; sed aliquando contingit quod aliquis propter delectationem etiam voluntarie incurrit deformitatem culpæ.

Ad quartum dicendum, quod illud quod coniungitur bono principaliter desiderato, si sit

(a) Vulgata *& omnes vias*. (b) *Al.* refugit.

sit improvisum, & ignotum, non est volitum nisi per accidens; sicut cum aliquis ex ignorantia peccans vult aliquid quod nescit esse peccatum, quod tamen in rei veritate peccatum est: talis enim non vult malum nisi per accidens. Sed si sciat illud esse malum, iam ex consequenti illud malum vult, ut dictum est, & non solum per accidens.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione; sed (a) in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex seipso, & per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio.

Ad sextum dicendum, quod forma per quam peccans operatur, non solum est ipsa potentia voluntatis, sed habitus qui interius inclinat per modum cuiusdam naturæ.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod cum dicitur aliquis ex malitia peccare, malitia potest ibi sumi vel pro habitu qui opponitur virtuti, vel pro culpa, secundum quod interior voluntatis actus, seu electio dicitur culpa, & est causa interioris actus: unde non sequitur quod idem sit causa sui ipsius.

Ad nonum dicendum, quod malitia opponitur virtuti, quæ est bona qualitas mentis; peccatum autem veniale non est contrarium virtuti: unde si aliquis de industria peccatum veniale committat, non est ex malitia.

Ad decimum dicendum, quod bonum est principium, & finis actionis primo & principaliter; sed secundario, & consequenter etiam malum potest esse volitum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad undecimum dicendum, quod etiam in peccato infirmitatis potest esse electio; quæ tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione: & ideo non dicitur talis ex electione peccare, quamvis eligens peccet.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut passio in irascibili, vel concupiscibili existens causat electionem, inquantum ligat rationem ad momentum; ita habitus in his potentiis existens causat electionem, inquantum ligat rationem, non iam per modum passionis pertranseuntis, sed per modum formæ immanentis.

Ad decimumtertium dicendum, quod ad synderesim pertinent universalia principia iuris naturalis, circa quæ nullus errat; sed ratio ligatur per passionem, vel habitum in eo qui peccat, quantum ad particularia eligibilia.

Ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, licet verum concludant, tamen in secundo argumento considerandum est, quod cum Augustinus dicit, quod ipsum defectum amavit, non poma quæ furabatur, non est sic intelligendum, quasi defectus ipse, vel deformitas culpæ possit esse primo & per se volita; sed primo & per se volitum erat vel gerere morem aliis, vel experientiam habere alicuius, vel facere aliquid improhibite, aut aliquid huiusmodi. In tertio vero argumento notandum est, quod non omne peccatum, quod ex alio peccato causatur, potest dici ex malitia esse commissum: quia potest esse quod illud primum peccatum, quod est causa alterius, sit commissum ex infirmitate, vel passione. Ad hoc autem quod aliquis ex malitia peccet, oportet quod malitia sit primum peccandi principium, ut dictum est.

ARTICULUS XIII.

Utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate.

1. 2. *quæst.* lxxviii. *art.* 4.

Tertiodecimo quæritur, utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate. Et videtur quod non. Dicitur enim Apocal. iii. 15. *Utinam calidus esses, aut frigidus. Sed quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.* Calidus enim videtur esse qui bonum operatur; tepidus autem qui ex infirmitate peccat, sicut incontinens; omnino autem frigidus qui ex malitia peccat, sicut intemperatus. Ergo periculosius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

2. Præterea. Eccle. xlii. 14. dicitur: *Melior est iniquitas viri quam mulier bene faciens:* quod a quibusdam sic intelligitur, ut per virum intelligatur aliquis strenuus ad aliquid fortiter operandum, per mulierem autem aliquis remissus, & tepidus in operando. Primum autem videtur compete-

re

(a) *Al.* in eo peccato.

re intemperato, qui ex malitia operatur, ut dictum est; secundum autem incontinenti, qui peccat ex infirmitate. Ergo peius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

3. Praeterea. In collationibus patrum (collat. IV. & est Abbatis Danielis, cap. XIX.) dicitur, quod facilius ad fervorem perfectionis pervenit peccator quam monachus remissus & tepidus. Sed peccator maxime est qui ex malitia operatur, remissus autem est aliquis qui infirmatur in operando. Ergo peius est ex infirmitate peccare quam ex malitia.

4. Praeterea. Ille periculosissime infirmatur cui nec cibus, nec medicina quae alios iuvat, potest prodesse. Sed incontinenti qui ex infirmitate peccat, non prosunt neque scientia, neque bonum propositum, quia avertitur per passionem. Ergo periculosissime peccat.

5. Praeterea. Quanto aliquis maiori passione impellitur ad peccandum, tanto levius peccat. Sed maior est impulsio quae est per habitum, quam quae est per passionem. Ergo minus peccat ille qui ex habitu inclinatur ad peccandum, qui dicitur ex malitia peccare, ut dictum est, quam qui inclinatur ex passione, qui dicitur ex infirmitate peccare.

6. Praeterea. Ille qui peccat ex malitia, movetur ad malum ex forma sibi inhaerente, quae movet per modum naturae. Quod autem naturaliter movetur ad aliquid, ex necessitate movetur ad illud, & non voluntarie. Ergo ille qui peccat ex malitia certa, non peccat voluntarie: ergo vel nihil, vel minimum peccat.

Sed contra. Illud quod inclinat ad misericordiam, alleviat peccatum. Sed infirmitas inclinat ad misericordiam, secundum illud Psal. CX. 13. *Misertus est Dominus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum*. Ergo peccatum ex infirmitate est levius quam peccatum quod committitur ex malitia.

Respondeo dicendum, quod peccatum ex malitia commissum, ceteris paribus, est gravius peccato quod committitur ex infirmitate: cuius ratio ex tribus apparet. Primo quidem quia cum voluntarium dicatur cuius principium est in ipso, quanto magis principium actus est in ipso agente, tanto magis est voluntarium, & per consequens tanto magis est peccatum, si actus sit malus. Manifestum est autem ex praemissis (art. 9. & 10.) quod cum aliquis ex passione peccat, principium peccati est passio, quae est in appetitu sensitivo, & sic huiusmodi principium est extrinsecum a voluntate; sed quando peccat ex habitu (quod est ex malitia peccare) tunc voluntas per seipsam tendit in actum peccati, quasi iam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati: unde peccatum est magis voluntarium, & per consequens gravius. Secundo quia in eo qui peccat ex infirmitate, seu ex passione, voluntas inclinatur ad actum peccati, quamdiu passio durat; sed statim abeunte passione, quae cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione, & redit ad propositum bonum, poenitens de peccato commisso: sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu, qui non transit, sed perseverat, ut forma quaedam iam immanens, & connaturalis facta. Unde qui sic peccant, perseverant in voluntate peccandi, & non de facili poenitent: & ideo Philosophus in VII. Ethic. (cap. VIII.) intemperatum comparat ei qui continue ab infirmitate gravatur, puta phthysico, vel hydropico; incontinentem autem ei qui certis temporibus affligitur, & non continue, sicut epileptico. Et sic manifestum est quod gravius, & periculosius peccat qui peccat ex malitia, quam qui peccat ex infirmitate. Tertio quia ille qui peccat ex infirmitate, habet voluntatem ordinatam in bonum finem: bonum enim proponit, & quaerit, sed interdum recedit a proposito propter passionem: sed ille qui peccat ex malitia, habet voluntatem ordinatam in malum finem: habet enim firmatum propositum ad peccandum. Manifestum est autem quod finis in appetibilibus, & operabilibus se habet sicut principium in speculativis, ut Philosophus dicit in II. Physic. (com. VIII.) Ille autem gravissime ignorat, & periculosissime qui errat circa principia: quia talis non potest reduci per aliqua principia priora. Ille autem qui errat tantum circa conclusiones, potest reduci per principia, in quibus non errat. Sic ergo gravissime, & periculose peccat qui peccat ex malitia, & non potest de facili revocari, sicut revocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo ad minus manet bonum propositum.

Ad primum ergo dicendum, quod frigidus ibi vocatur infidelis, qui aliquam excusationem habet ex hoc quod per ignorantiam peccat, secundum illud Apostoli I. Tim. I. 13. *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*. Tepidus autem vocatur Christianus peccator, qui in eodem genere peccati gravius peccat, secun-

secundum illud Apostoli ad Hebr. x. 29. *Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui .... sanguinem testamenti pollutum duxerit? &c.* Unde auctoritas illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Glossam (ordinar.) vir ibi dicitur aliquis discretus, & strenuus, qui etsi aliquando peccet, tamen ex ipso peccato sumit occasionem boni, puta humilitatis, & maioris cautelæ; mulier autem ibi dicitur aliquis indiscretus, qui ex bono quod facit, sumit occasionem sui periculi, dum ex eo per superbiam deiicitur. Vel potest dici secundum litteralem sensum, quod *melior est iniquitas viri*, idest vir iniquus, ad commorandum, *quam mulier benefaciens*. Facilius enim homo præcipitaretur in peccatum ex familiari conversatione cum bona muliere quam cum malo viro. Et hoc patet per hoc quod præmittitur: *In medio mulierum noli commorari:* & per illud quod sequitur: *Et mulier confundens in opprobrium*. Unde hoc (*a*) hoc est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est remissus in benefaciendo, incomparabiliter melior est quam ille qui malum facit; & ex hoc ipso contingit quod peccator considerans malum suum, quandoque vehementer ita contra illud movetur quod ad fervorem perfectionis proficit; sed ille qui operatur bonum, licet remisse, non habet aliquid quod multum horrere debeat: unde magis quiescit in statu suo, & non ita de facili transfertur ad meliora.

Ad quartum dicendum; quod ille qui peccat ex infirmitate, licet dum peccat non iuvetur ex scientia, & bono proposito, tamen de facili potest postmodum iuvari paulatim consuescendo, & resistere potest passioni; sed ille qui peccat ex malitia, difficile reducitur, sicut ille etiam qui errat circa principia, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod impulsio quæ est ex passione, diminuit peccatum, quia est quasi ex exteriori; impulsio autem quæ est ex voluntate, auget peccatum. Quanto enim motus voluntatis est vehementior ad peccandum, tanto gravius peccat. Habitus autem facit motum voluntatis vehementiorem: & ideo ille qui peccat ex habitu, gravius peccat.

Ad sextum dicendum, quod habitus virtutis, vel vitii est forma animæ rationalis. Omnis autem forma est in aliquo secundum modum recipientis. De natura autem rationalis creaturæ est quod sit arbitrio libera: nam habitus virtutis, vel vitii non inclinat voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari; sed difficile est operari contra id ad quod habitus inclinat.

ARTICULUS XIV.

Utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum.

2. 2. *quæst.* XIV. *art.* I.

Quartodecimo quæritur, utrum omne peccatum ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum. Et videtur quod non. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum oris, ut patet per id quod dicitur Matth. XII. 31. *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro*. Peccatum autem ex malitia potest esse cordis, & operis. Ergo non omne peccatum ex malitia, est peccatum in Spiritum sanctum.

2. Præterea. Peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati, habet enim determinatas species, ut patet per Magistrum XLIII. dist. II. Lib. Sententiarum, scilicet obstinationem, desperationem, & huiusmodi. Sed peccatum ex malitia non est speciale genus peccati: contingit enim secundum quodlibet genus peccati peccare ex malitia, sicut ex infirmitate, & ex ignorantia. Ergo non omne peccatum ex malitia, est peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea. Peccatum in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ, ut patet per id quod habetur Lucæ XI. 10. *Et autem qui in Spiritum sanctum blasphemaverit, non remittetur*. Sed blasphemia est quoddam speciale peccatum. Cum ergo peccatum ex certa malitia non sit speciale peccatum, quia invenitur in quolibet genere peccati, videtur quod non omne peccatum ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum.

4. Præterea. Peccatum ex malitia dicitur (*a*) cui complacet malitia propter se, sicut piis placet bonitas propter se, ut Magister dicit XLIII. dist. II. Lib. Sentent. Sed ex hoc quod alicui placet virtus propter se, non constituitur aliqua determinata species virtutis. Ergo nec ex hoc quod alicui placet malitia propter se, constituitur aliqua determinata species peccati: & sic cum peccatum in Spiritum sanctum sit determinata spe-

(a) *Al. deest* non. (b) *Forte* cum placet; *vel* peccare ex malitia dicitur cui &c.

species peccati, videtur quod non omne peccatum quod est ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum.

5. Praeterea. Augustinus dicit ad Bonifacium Comitem (epist. l. non remote a fin.) quod omne peccatum, quocumque modo homo se alienaverit a Deo usque ad finem vitae suae, est peccatum in Spiritum sanctum. Sed hoc contingit de peccato etiam quod est ex infirmitate, & ignorantia. Ergo non est idem peccare in Spiritum sanctum, & peccare ex malitia.

6. Praeterea. Magister dicit in II. Sentent. (dist. XLIII.) quod illi peccant in Spiritum sanctum qui putant suam malitiam exuperare bonitatem divinam. Sed qui sic putant, errant, & omnes errantes ignorant. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum magis sit peccatum ignorantiae quam infirmitatis.

7. Praeterea. Aliquis dicitur peccare ex aliquo dupliciter: uno modo sicut ex potentia, vel habitu, aut dispositione eliciente actum; alio modo sicut ex fine movente. Sed non potest dici, quod peccans in Spiritum sanctum peccet ex malitia sicut ex habitu, vel dispositione eliciente actum, quia sic omne peccatum esset in Spiritum sanctum: nec iterum sicut ex fine movente, quia malitia, inquantum est malitia, non potest esse finis movens: nullum enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. Si autem malitia dicatur movens propter bonum apparens, cui coniungitur, sic omne peccatum esset ex malitia, quia in omni peccato est movens aliquod bonum apparens, quod est coniunctum malo. Non ergo peccatum in Spiritum sanctum est idem quod peccatum ex malitia.

8. Praeterea. Duplex est malitia: scilicet malitia contracta, prout Beda ponit eam unum de quatuor quae consequuntur ex peccato primi parentis: est etiam malitia acta, quae est peccatum actuale. Sed peccatum in Spiritum sanctum non potest dici peccatum ex malitia contracta: quia malitia contracta ad defectum, & infirmitate naturae pertinet; & sic peccatum in Spiritum sanctum esset peccatum ex infirmitatem neque etiam ex malitia acta; quia sic oporteret quod ante peccatum in Spiritum sanctum semper praecederet peccatum aliquod actuale; quod non est verum in omni specie peccati in Spiritum sanctum. Non ergo peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ex malitia.

9. Praeterea. Peccatum in Spiritum sanctum dicitur a Magistris quod non facile remittitur. Sed hoc convenit cuilibet peccato quod procedit ex habitu. Dicit enim Augustinus in Lib. Confess. (VIII. cap. III.) quod ex perversa voluntate sequitur libido, ex libidine consuetudo peccandi, ex consuetudine necessitas. Ergo omne peccatum quod est ex habitu, etiam si non sit ex malitia, sed ex infirmitate, vel ignorantia, est peccatum in Spiritum sanctum: nam habitus vitiosus ex consuetudine causatur. Non ergo idem est peccare in Spiritum sanctum, & peccare ex malitia.

Sed contra est quod Magister dicit XLIII. dist. II. Libri Sententiarum, quod ille in Spiritum sanctum peccat cui malitia propter seipsam placet. Sed talis dicitur peccare ex malitia. Ergo idem est peccare ex malitia, & peccare in Spiritum sanctum.

Praeterea. Sicut Patri appropriatur potentia, & Filio sapientia, ita Spiritui sancto appropriatur bonitas. Sed ille qui peccat ex infirmitate, quae opponitur potentiae, dicitur peccare in Patrem, & ille qui peccat ex ignorantia, quae opponitur sapientiae, dicitur peccare in Filium. Ergo ille qui peccat ex malitia, quae opponitur bonitati, dicitur peccare in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum multipliciter aliqui sunt locuti. Nam sancti Doctores qui fuerunt ante Augustinum scilicet Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, & Chrysostomus dixerunt, quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur, cum aliquis Spiritum sanctum blasphemat; sive Spiritus sanctus accipiatur essentialiter, prout tota Trinitas potest dici etiam Spiritus sanctus; sive accipiatur personaliter, secundum quod est tertia in Trinitate persona. Et hoc satis consonare videtur litterae Evangelii, unde haec quaestio sumit originem. Nam cum Pharisaei dicerent Christum in Beelzebub eiicere daemonia, & divinitatem Christi, & Spiritum sanctum, per quem Christus operabatur, blasphemabant, attribuentes principi daemoniorum quod Christus virtute suae divinitatis, aut per Spiritum sanctum operabatur. Unde & peccato in Spiritum sanctum in Evangelio contraponitur peccatum quod est in Filium, idest quod est in humanitatem Christi. Sed quia dicitur, quod peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo, neque in futuro, sequi videtur quod quicumque blasphemat Spiritum sanctum, vel divinitatem Christi, numquam sui peccati remissionem habere posset, ut Augustinus obiicit in Lib. de verb. Domini (serm. XI.) cum ta-

tamen Iudaeis, & haereticis blasphemantibus divinitatem Christi, & Spiritum sanctum, non denegetur baptismus, in quo datur remissio peccatorum. Et ideo Augustinus in Lib. de sermone Domini in monte (I. cap. xliv.) peccatum in Spiritum sanctum videtur restringere ad eos qui post agnitam veritatem, & sacramentorum susceptionem, blasphemant Spiritum sanctum, non solum verbo, ut infideles, blasphemando ipsam personam Spiritus sancti; sed etiam vel corde invidentes veritati, & gratiae quae est a Spiritu sancto, vel etiam opere impugnantes. Nec obstat quod Pharisaei, quibus Dominus talia loquebatur, infideles erant, nondum fidei sacramentis imbuti: quia Dominus non intendebat dicere, quod ipsi adhuc peccarent in Spiritum sanctum irremissibiliter, cum ipse subdat: *Aut facite arborem bonam, & fructum eius bonum &c.* sed intendebat eos monere ne blasphemando sicut faciebant, ad gradum irremissibilis peccati quandoque pervenirent. Sed contra hoc iterum obiicit Augustinus in Lib. de verb. Domini (serm. xi.) quia Dominus non dicit, quod ei qui peccaverit in Spiritum sanctum, non fiat remissio in baptismate; sed quod non fiat remissio in hoc saeculo, vel futuro quocumque modo. Unde hoc peccatum non videtur magis pertinere ad baptizatos quam ad alios; cum tamen nulli peccanti si poenituerit, in Ecclesia poenitentia denegetur. Et ideo hanc sententiam retractat in Lib. Retractationum (I. cap. xix.) addens quod tunc solum impugnator agnitae veritatis, & invidens fraternae gratiae dicitur peccare in Spiritum sanctum, quando in hoc perseverat usque ad mortem. Et ad huius evidentiam considerandum, quod ipse circa hoc dicit in Lib. de verb. Domini: dicit enim ibi, attendendum esse, quod non omne quod indefinite in sacra Scriptura proponitur, est universaliter accipiendum; sicut quod dicitur Ioan. xv. 22. *Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*: non est sic intelligendum quasi nullum peccatum haberent, sed quia non haberent aliquod unum peccatum, quod commiserunt contemnendo praedicationem, & miracula Christi. Sic ergo cum dicitur, *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum*, determinate; & similiter quod dicitur in Marco, & Luca, *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum &c.* intelligendum est qui aliquo determinato modo blasphemaverit. Est autem attendendum, quod verbum contra Spiritum sanctum dicitur non solum ore, sed etiam corde, & opere; & quod multa verba ad idem pertinentia unum verbum dicuntur, sicut frequenter legitur in Prophetis. Verbum quod locutus est Dominus ad Isaiam, & Hieremiam. Manifestum est autem quod Spiritus sanctus caritas est; per caritatem autem fit remissio peccatorum in Ecclesia: & ideo remissio peccatorum est effectus appropriatus Spiritui sancto, secundum illud Ioan. xx. 22. *Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ille ergo dicitur loqui verbum irremissibile in Spiritum sanctum qui corde, & ore, & opere sic remissioni peccatorum repugnat, ut in peccato perseveret usque ad mortem. Et ideo secundum Augustinum (in serm. xi. de verbis Domini) impoenitentia perseverans usque ad mortem, est peccatum in Spiritum sanctum. Sicut autem remissio peccatorum appropriatur Spiritui sancto, ita & bonitas. Unde Magistri sequentes aliquo modo Augustinum, dixerunt, quod ille dicit verbum, & blasphemiam in Spiritum sanctum qui peccat ex malitia, quae contrariatur bonitati, & Spiritui sancto. Sic ergo si loquamur de peccato in Spiritum sanctum secundum sententiam antiquorum sanctorum, vel etiam secundum sententiam Augustini, non omne peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum, sicut ex dictis potest esse manifestum. Si autem loquamur secundum dicta magistralia, quae non sunt contemnenda, sic dici potest, quod proprie loquendo de peccato in Spiritum sanctum, non omne peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum. Ille enim ex malitia peccare dicitur, ut supra dictum est, cuius voluntas per se inclinatur in bonum aliquod quod habet malitiam annexam: quod quidem contingit dupliciter. Nam & in rebus naturalibus dupliciter aliquid movetur; vel propter inclinationem, sicut grave deorsum; vel propter remotionem prohibentis, sicut aqua effunditur fracto vase. Sic ergo voluntas quandoque fertur per se in huiusmodi bonum ex propria inclinatione habitus acquisiti; quandoque vero ex remotione eius quod prohibebat a peccato, sicut spes, & timor Dei, & alia dona Spiritus sancti, quibus homo retrahitur a peccato. Unde proprie ille peccat in Spiritum sanctum cuius voluntas ex hoc tendit in peccatum, quia abiicit huiusmodi Spiritus sancti retinacula: propter quod & desperatio, & praesumptio, & obstinatio, & huiusmodi ponuntur species peccati in Spiritum sanctum, ut patet per Magistrum xliii. dist. II. Sententiarum

Large tamen loquendo, etiam ille qui ex inclinatione habitus peccat, potest dici peccare in Spiritum sanctum: quia etiam ipse ex consequenti renititur bonitati Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum sententiam antiquorum sanctorum patrum, peccatum in Spiritum sanctum est peccatum verbi, quo quis contra Spiritum sanctum blasphemat; secundum vero alias opiniones oportet dicere, quod etiam est quoddam verbum & cordis, & operis, quia & corde, & opere aliquid dicimus, secundum illud I. Corinth. XII. 3. *Nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu sancto*, idest corde, ore, & opere, ut Glossa ibidem exponit.

Ad secundum dicendum, quod secundum expositionem antiquorum sanctorum, & etiam secundum expositionem magistralem peccatum in Spiritum sanctum potest dici speciale genus peccati; dum tamen peccatum ex malitia accipiatur proprie secundum quod aliquis peccat ex hoc quod abiicit beneficia Spiritus sancti, quibus retrahitur a peccato. Sed si accipiatur peccatum ex malitia secundum quod est ex inclinatione habitus, sic non est speciale genus peccati, sed quaedam peccati circumstantia, quae potest in quolibet genere peccati inveniri. Et similiter etiam est dicendum, si peccatum in Spiritum sanctum sit finalis impoenitentia, secundum expositionem Augustini (serm. XI. de ver. Dom.)

Ad tertium dicendum, quod blasphemia in Spiritum sanctum secundum antiquos sanctos accipitur prout est speciale peccatum oris; sed secundum Augustinum, & Magistros continetur sub blasphemia omnis repugnatio ad dona Spiritus sancti, sive fiat corde, sive ore, sive opere.

Ad quartum dicendum, quod si alicui virtus complaceret propter se, propter considerationem alicuius superioris moventis, ex hoc sequeretur ratio specialis virtutis; sicut si aliquis delectaretur in castitate propter amorem Dei, hoc pertineret ad virtutem castitatis: & similiter etiam si alicui complaceat malitia propter contemptum spei, vel timoris, hoc pertinet ad rationem specialium peccatorum, scilicet desperationis, & praesumptionis, quae sunt species peccati in Spiritum sanctum.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum intentionem Augustini: sic autem peccatum in Spiritum sanctum non est speciale genus peccati.

Ad sextum dicendum, quod desperatus, qui dicitur peccare in Spiritum sanctum, putat suam malitiam exuperare bonitatem divinam, non quantum ad opinionem, sic enim peccaret peccato infidelitatis, sed quia se habet ad modum ita putantis, inquantum ex consideratione suorum scelerum de divina bonitate diffidit.

Ad septimum dicendum, quod, sicut supra (art. 12. & 13.) dictum est, aliquis potest dici ex malitia peccare uno quidem modo, sicut ex habitu inclinante, secundum quod malitia dicitur habitus virtuti oppositus. Nec verum est quod quicumque peccat hoc modo, ex malitia peccet: non enim quicumque iniusta agit, iam habet habitum iniustitiae; cum homo ex iniustis operationibus ad habitum iniustitiae perveniat, ut dicitur in II. Ethic. (cap. XIV.) Alio modo potest intelligi quod aliquis ex malitia peccet, quia vult bonum cui coniungitur malum, nec inclinatur ad illud ex aliqua passione, vel ignorantia: & sic etiam manifestum est quod non omnis peccans, ex malitia peccat.

Ad octavum dicendum, quod malitia contracta dicitur quaedam pronitas quae ex corruptione fomitis nobis inest ad mala agenda; & sic non accipitur malitia, cum dicitur aliquis ex malitia peccare; sed accipitur malitia pro malitia acta, secundum quod ipsa interior electio dicitur malitia; & sic intelligendum est quod semper cum aliquis peccat ex malitia, est interior actus peccati qui dicitur malitia, ex qua procedit exterior actus peccati.

Ad nonum dicendum, quod peccatum quod fit ex inclinatione habitus, habet quidem aliquam rationem ut possit dici peccatum in Spiritum sanctum; sed & aliis modis peccatum in Spiritum sanctum accipi potest, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS XV.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti.

2. 2. *quaest.* XIV. *art.* 3.

Quintodecimo quaeritur, utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti. Et videtur quod non. Dicitur enim Matth. XII. 31. quod *qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro*. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nunquam remittitur.

2. Sed

2. Sed dicendum, quod dicitur non remitti, quia de difficili remittitur. Sed contra est quod dicitur Marc. III. 29. *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habet remissionem in æternum, sed reus erit æterni delicti*. Non autem est reus æterni delicti, cuius peccatum dimittitur. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remittitur.

3. Præterea. Pro omni peccato quod dimittitur, est orandum. Sed pro peccato in Spiritum sanctum non est orandum: dicitur enim I. Ioan. ult. 16. *Est peccatum ad mortem: non pro eo dico ut oret quis*. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remitti potest.

4. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de serm. Domini in monte (I. cap. xliv. paulo a princ.) quod tanta est labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. Sed cum initium peccati sit superbia, ut dicitur Eccle. xi. nullum peccatum potest sanari nisi per humilitatem: quia contraria contrariis curantur. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non potest remitti.

5. Præterea. Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæstionum (quæst. xxvi.) quod peccata imbecillitatis, & ignorantiæ sunt venialia, non autem peccatum malitiæ. Sed dicuntur venialia, quia sunt remissibilia. Ergo peccatum ex malitia, quod est in Spiritum sanctum, non est remissibile.

Sed contra est quod dicitur Matth. xii. 31. quod *omne peccatum, & blasphemia remittetur hominibus*.

Præterea. Nullus peccat ex eo quod non sperat se posse prosequi quod est impossibile. Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, desperans de remissione illius peccati non peccaret; quod patet esse falsum.

Præterea. Augustinus dicit (serm. xi. de verb. Dom. a med.) quod de nemine desperandum est, quamdiu est in via. Sed nullum peccatum trahit hominem extra statum viæ. Ergo de nullo homine est desperandum; & sic omne peccatum est remissibile.

Respondeo dicendum, quod veritas huius quæstionis ex præmissis potest esse manifesta. Si enim accipiatur peccatum in Spiritum sanctum secundum acceptionem Augustini, sic planum est quod peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remitti potest. Ex quo enim homo in peccato perseverat usque ad mortem etiam absque pœnitentia, nullo modo peccatum ei remittitur, loquendo de peccatis mortalibus, secundum quæ attenditur impœnitentia, quam Augustinus ponit (serm. xi. de verb. Dom.) esse peccatum in Spiritum sanctum. Sunt tamen aliqua peccata levia, & venialia, quæ remittuntur in futuro sæculo, ut Gregorius dicit (IV. Dialog. cap. xxxix.) Secundum autem alias acceptiones peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile, quia videlicet nullo modo remittatur, sed quia remittitur difficulter: & hoc dicitur duplici ratione. Primo quidem ex parte pœnæ, ut peccatum dicatur remissibile quod habet aliquam excusationem, ut minus debeat puniri, sicut calor dicitur remitti quando diminuitur: & hoc modo peccatum quod ex ignorantia, vel infirmitate committitur, dicitur esse remissibile: quia ignorantia, & infirmitas alleviant peccatum, non autem malitia. Similiter etiam aliquam excusationem habere videbantur qui contra Christi humanitatem blasphemabant, dicentes eum potatorem vini esse, quia ex infirmitate carnis eius movebantur ad blasphemandum; sed illi qui blasphemant divinitatem Christi, vel virtutem Spiritus sancti, nihil excusationis habent, quod eorum peccatum alleviet. Alio modo potest dici irremissibile quantum ad culpam. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod in rebus inferioribus dicitur aliquid impossibile per privationem potentiæ activæ inferioris, licet non excludatur potentia divina. Sicut si dicamus, quod Lazarum resurgere est impossibile, sublato vitæ principio creato; non tamen per hoc excludimus quod Deus eum resuscitare non possit. In eo autem qui peccat in Spiritum sanctum, abiiciuntur adminicula remissionis peccati, inquantum aliquis contemnit Spiritum sanctum, & dona eius, quibus fit remissio peccatorum in Ecclesia: & similiter ille qui peccat ex malitia per inclinationem habitus, habet ignorantiam debiti finis, per quem posset reduci ad bonum, ut supra (art. 12. & 13.) dictum est. Et ideo secundum huiusmodi acceptiones peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile, quia sunt ablata illa remedia quibus homo iuvatur ad remissionem peccati; non tamen est irremissibile, si consideretur virtus divinæ gratiæ tamquam activum principium, & status liberi arbitrii nondum confirmati in malo, sicut principium materiale.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est: *Non remittitur in hoc sæculo, neque in futuro*, diversimode secundum sententiam Augustini, & aliorum, sicut dictum est. Chrysostomus tamen (homil. xliii. in Matth.) facilius se expedit referens ad hoc

quod

quod Iudæi pro blasphemiis in Christum illatis passuri erant pœnam & in hoc sæculo per Romanos, & in futuro sæculo in damnatione inferni.

Ad secundum dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur æternum delictum, quia quantum est de se, æternitatem habet; sed ex misericordia Dei finiri potest: sicut & caritas dicitur numquam excidere, quantum est de se, licet quandoque excidat ex vitio peccantis.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ad mortem potest intelligi quo aliquis usque ad mortem perseverat: & sic pro tali non est orandum, quia suffragia non prosunt damnatis, qui sine pœnitentia decedunt. Si autem intelligatur peccatum ad mortem, idest quod ex malitia committitur, sic non prohibetur quin aliquis pro eo oret; sed non quicumque, quia non quicumque est tanti meriti, ut orando ei gratiam impetrare possit, quia sanatio talium est quasi miraculosa; sicut si diceretur pro suscitatione mortui, non dico ut oret quis pro eo, idest quicumque, sed aliquis magni meriti apud Deum.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud est intelligendum, quia tales de facili humiliari non possunt, non quod omnino non possint.

Ad quintum dicendum, quod veniale tripliciter dicitur. Uno modo ex genere, sicut verbum otiosum dicitur peccatum veniale. Alio modo ex eventu, sicut dicitur peccatum veniale motus concupiscentiæ sine consensu. Tertio modo dicitur veniale ex causa, quia scilicet habet causam veniæ, quæ alleviat peccatum: & hoc modo intelligendum est quod peccatum imbecillitatis, & nescientiæ sunt venialia, non autem peccatum industriæ, sive malitiæ.

QUAESTIO IV.

De peccato originali,

in octo articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.

Secundo. Utrum peccatum originale sit concupiscentia.

Tertio. Utrum originale peccatum sit in carne, vel in anima, sicut in subiecto.

Quarto. Utrum peccatum originale per prius sit in potentia animæ quam in essentia.

Quinto. Utrum prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.

Sexto. Utrum derivetur in omnes qui seminaliter procedunt ab Adam.

Septimo. Utrum illi qui materialiter nascuntur ab Adam, contrahant originale.

Octavo. Utrum peccata proximorum parentum transeant in posteros.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum aliquod ex origine contrahatur.

1. 2. *quæst.* lxxxi. *art.* 1.

QUæstio est de peccato originali: & primo quæritur, utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccli. xv. 18. *Ante hominem vita, & mors, bonum, & malum: (a) quodcumque voluerit, dabitur ei.* Ex quo potest accipi, quod peccatum, quod est spiritualis mors animæ, in voluntate consistit. Sed nihil quod homo contrahit ex origine sua, consistit in eius voluntate. Ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine.

2. Præterea. Accidens non traducitur, nisi per traductionem sui subiecti. Subiectum autem peccati est anima rationalis. Cum ergo anima rationalis non traducatur per originem, ut habetur in Lib. de eccl. dogmatibus (cap. xiv.) videtur quod neque aliquod peccatum per originem contrahatur.

3. Sed dicendum, quod licet subiectum peccati non traducatur, traducitur tamen caro, quæ est causa peccati. Sed contra. Ad traductionem accidentis non sufficit traductio eius quod non est sufficiens causa: quia ea posita, non ponitur effectus. Sed caro non est sufficiens causa peccati: quia quantumcumque caro alliciat ad peccandum, in potestate tamen voluntatis est assentire, vel non assentire; & sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati. Sed voluntas non traducitur. Ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicuius peccati.

4. Præterea. Peccatum secundum quod nunc accipitur, est cui debetur pœna, & increpatio. Sed nulli defectui ex origine contracto debetur increpatio, & pœna: sicut enim dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. 1.) si quis est cæcus ex infirmitate, non increpatur; increpatur autem, si sit cæcus ex ebrietate. Ergo nullus defectus qui ex

(a) Vulgata: *quod placuerit ei, dabitur illi.*

ex origine contrahitur, habet rationem peccati.

5. Præterea. Augustinus in I. de lib. arb. (in princ.) distinguit duplex malum: unum quod agimus, quod est malum culpæ: & aliud quod patimur, quod pertinet ad malum pœnæ. Sed omnis defectus qui est ex alio, habet rationem passionis: nam passio est effectus, illatioque actionis. Ergo nihil quod contrahitur per originem ex alio, habet rationem peccati, sed solum rationem pœnæ.

6. Præterea. Io Lib. de ecclesiasticis dogmatibus (cap. lxxvi.) dicitur: *Bona est caro nostra, utpote a bono Deo creata*. Sed bonum non est causa mali, secundum illud Matth. vii. 18. *Non potest arbor bona fructus malos facere*. Ergo peccatum originale non contrahitur per carnis originem.

7. Præterea. Plus dependet anima a carne postquam ei est unita quam in ipsa eius unitione. Sed postquam anima iam est carni unita, non potest infici a carne nisi per suum consensum. Ergo neque in ipsa unitione. Peccatum ergo originale non potest contrahi per carnis originem.

8. Præterea. Si origo carnis vitiata peccatum causat in anima, quanto origo fuerit magis vitiata, tanto maius peccatum causabit. Sed in illis qui nascuntur ex fornicatione, magis est vitiata origo, quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Sequeretur ergo quod illi qui ex fornicatione nascuntur, maius peccatum contrahant nascendo; quod patet esse falsum: quia non debetur eis maior pœna.

9. Præterea. Si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi inquantum caro est corrupta. Aut ergo illa corruptio est moralis, aut naturalis. Sed moralis esse non potest: quia corruptionis moralis subiectum non est caro, sed anima. Similiter autem nec naturalis: quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione, idest per qualitates activas, & passivas; quod patet esse falsum. Nullo ergo modo peccatum contrahitur per carnis originem.

10. Præterea. Defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis, est carentia originalis iustitiæ, ut Anselmus dicit (in Lib. de conceptu virgin. cap. xxiii. & xxvi.) & sic cum originalis iustitia sit quiddam spirituale, sequitur quod defectus prædictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quiddam corporale. Spiritualia autem, & corporalia sunt diversorum generum; & sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originem transfunderetur.

11. Præterea. Secundum Augustinum (Ansel. io Lib. de conceptu virgin. cap. xxiir. & xxvi.) peccatum originale est carentia originalis iustitiæ. Aut ergo originalis iustitia conveniebat animæ primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut fuit donum superadditum ex divina liberalitate. Si autem fuit animæ naturalis, numquam eam amisisset peccando: quia, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. 4.) data naturalia etiam in dæmonibus permanserunt; & sic etiam omnes homines originalem iustitiam haberent: quia quod est naturale uni animæ, est omnibus animabus naturale; & ita nullus nasceretur cum peccato originali, idest cum carentia originalis iustitiæ. Si autem fuit iustitia illa donum superadditum ex liberalitate divina: aut ergo Deus animæ hominis nascentis illud donum dat, aut non. Si dat, non nascitur homo cum carentia originalis iustitiæ, neque potest anima eius per carnem infici. Si autem non datur a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum, sed Deo, qui non dedit. Nullo ergo modo homo per originem peccatum contrahere potest.

12. Præterea. Anima rationalis non supervenit alicui formæ præexistenti: quia non adveniret materiæ tamquam forma substantialis, sed tamquam materia accidentalis, quæ advenit subiecto iam existenti in actu. Oportet ergo quod adveniente anima rationali, deficiant omnes formæ præexistentes, & per consequens omnia accidentia. Cessat ergo & ipsa corruptio seminis, si qua inerat a generante. Non ergo anima adveniens per carnem inquinari potest.

13. Præterea. Motus sequitur naturam elementi prædominantis in corporibus mixtis, & per consequens omnes proprietates consequuntur illud quod prædominatur in composito. Sed anima prædominatur corpori in homine, qui ex utroque componitur; anima autem ex sua origine habet puritatem. Licet ergo caro ex sua origine aliquam impuritatem contrahat, videtur tamen quod homo nascens non debeat dici infectus peccato, sed purus.

14. Præterea. Peccatum est cui aliqua pœna debetur. Sed peccato quod per originem contrahitur, non debetur aliqua pœna: nam carentia visionis divinæ, quæ communiter assignatur ei pro pœna, non videtur esse

esse aliqua pœna: quia si homo moreretur absque omni peccato, & gratiam non haberet, non posset pervenire ad visionem divinam, in qua consistit vita æterna, secundum illud Ioan. XVII. 3. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*: & Apostolus dicit Rom. VI. 23. *Gratia Dei vita æterna*. Non ergo est aliquod peccatum quod per originem contrahatur.

15. Præterea. Sicut causa prima est nobilior quam secunda, ita causa secunda est nobilior quam effectus. Sed si peccatum traducitur a primo parente, corruptio consecuta est in carne per animam primi hominis peccantis, & ex carne perducitur ad animam hominis qui nascitur ex Adam; & sic anima primi hominis est sicut causa prima, caro autem sicut causa secunda, & anima hominis generati sicut effectus ultimus. Sic ergo anima primi hominis erit nobilior, & caro nobilior quam anima hominis generati: quod est inconveniens. Non ergo peccatum potest traduci per originem.

16. Præterea. Nihil agit, nisi inquantum est actu. Sed in semine non est actu peccatum. Non ergo per semen decisum anima infici potest aliquo peccato.

17. Præterea. Non potest esse idem causa infectionis peccati, & meriti. Sed actus generationis aliquando potest esse meritorius; puta cum aliquis in gratia existens, ad uxorem accedit causa generandæ prolis, vel debiti reddendi. Non ergo ex hoc poterit causari infectio peccati in prole.

18. Præterea. Causa particularis non inducit effectum universalem. Sed peccatum Adæ fuit quoddam particulare. Non ergo potuit inficere totam humanam naturam aliquo peccato.

19. Præterea. Dominus dicit Ezech. VIII. 4. *Omnes animæ meæ sunt*: & vers. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris*. Portaret autem, si pro peccato primi hominis hi qui ab eo nascuntur, damnarentur. Non ergo peccatum in posteros Adæ traducitur propter eius peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. V. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Sed non per imitationem: quia sic per diabolum peccatum in mundum intravit, secundum illud Sapient. II. 24. *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt ex parte eius*. Ergo per originem vitiatam peccatum a primo homine in posteros derivatur.

Præterea. Augustinus dicit XIV. de civ. Dei, quod primus homo sponte depravatus genuit filios depravatos. Sed depravatio non fit nisi per peccatum. Ergo filii Adam ex sua origine peccatum contrahunt.

Respondeo dicendum, quod Pelagiani negaverunt, aliquod peccatum per originem posse traduci. Sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factæ per Christum, quæ maxime videtur necessaria fuisse ad abolendam infectionem peccati, quæ a primo parente in totam eius posteritatem derivata est, dicente Apostolo ad Roman. V. 18. quod *sicut per unius delictum* processum est *in omnes homines in condemnationem, sic & per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ*. Excluditur etiam necessitas pueros baptizandi: quod tamen communis Ecclesiæ consuetudo habet ab Apostolis derivata, ut Dionysius dicit in ecclesi. Hierar. (cap. IV.) Et ideo simpliciter dicendum est, quod peccatum traducitur per originem a primo parente in posteros. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est quædam persona singularis; alio modo, secundum quod est pars alicuius collegii: & utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere: pertinet enim ad eum, inquantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio, & per seipsum facit; sed inquantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus quem per seipsum non facit, nec proprio arbitrio; sed qui fit a toto collegio, vel a pluribus de collegio, vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit. Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiæ I. ad Corinth. XII. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est: in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quæ per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum, quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, & inferiores vires rationi, & corpus animæ.

Hoc

Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personæ tantum, sed ut cuidam principio totius humanæ naturæ, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se, & pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam eius posteritatem consequitur: & sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura: quæ quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit: & sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam, ab Adam derivatam propter carnem, cui coniungitur; ita & defectus prædictus pertinet ad animam propter carnem, quæ ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, idest non solum materialiter, sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam. Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum illud quod iste homo est quædam persona singularis, sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpæ, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria; sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanæ naturæ a primo parente propagatæ, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpæ propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis: sicut si dicamus, quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpæ, quia manus de necessitate movetur ab alio; si autem consideretur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpæ, quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturæ: nec ad personam pertinet, nisi inquantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversæ partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus, & oculus, & huiusmodi, & tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur; ita & ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale: propter quod Apostolus dicit Rom. v. 12. *In quo omnes peccaverunt:* quod secundum Augustinum(Lib. I. de nup. & concup. cap. x.) potest intelligi: *in quo*, scilicet primo homine, vel *in quo* peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod per originem contrahitur, dicitur voluntarium ratione sui principii, scilicet voluntatis primi parentis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod istud peccatum consequitur totam naturam humanam: unde subiectum huius peccati est anima, secundum quod est pars humanæ naturæ: & ideo sicut humana natura traducitur, licet anima non traducatur; ita etiam peccatum originale traducitur, licet anima non traducatur.

Ad tertium dicendum, quod caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa; sicut & traductio carnis est sufficiens causa, materialiter tamen humanæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod ei quod est per originem contractum, non debetur pœna, & increpatio, si referatur ad personam, quia sic non habet rationem voluntarii; sed si referatur ad naturam, sic habet rationem voluntarii, ut dictum est (in corp. art.) & hoc modo debetur ei increpatio, & pœna.

Ad quintum dicendum, quod defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio, si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam: sic enim est quasi a principio intrinseco.

Ad sextum dicendum, quod caro nostra in sui natura bona est; sed secundum quod est privata originali iustitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) peccatum originale per se loquendo est peccatum naturæ: non personæ, nisi ratione naturæ infectæ. Actus autem generationis proprie deservit naturæ, quia ordinatur ad conservationem speciei; sed carnem iam esse animæ unitam pertinet ad constitutionem personæ: & ideo caro magis causat originale peccatum prout consideratur in via generationis quam prout est iam unita.

Ad octavum dicendum, quod in illis qui nascuntur ex fornicatione, est quidem origo dupliciter vitiata, vitio scilicet naturæ, quod

quod traducitur ex Adam, & vitio personæ, idest patris generantis, ex quo vitio nulla infectio in prole relinquitur. Quilibet enim generans traducit peccatum originale, inquantum generat ut Adam, non inquantum generat ut Petrus, vel Martinus; idest, per id quod habet ab Adam, non per id quod est proprium sibi.

Ad nonum dicendum, quod corruptio quæ est in carne, est quidam actus naturalis, sed intentione, & virtute moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute, ut ex ea possit decidi semen, per quod originalis iustitia in alios propagetur: & sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio eius; sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, & intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata.

Ad decimum dicendum, quod nihil prohibet a causa spirituali causari effectum corporalem. Nam & Boetius dicit in Lib. de Trinit. (ante med.) quod formæ quæ sunt in materia, venerunt a formis quæ sunt sine materia: & in nobis ipsis a voluntate movetur inferior appetitus, ad cuius motum sequitur transmutatio corporalis.

Ad undecimum dicendum, quod originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina; sed quod huic animæ non detur a Deo, non est ex parte eius, sed ex parte humanæ naturæ, in qua invenitur contrarium prohibens.

Ad duodecimum dicendum, quod in semine est corruptio originalis peccati non actu, sed virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura: quæ quidem virtus activa in semine est in spiritu spumoso, ut Aristoteles dicit in Lib. de generat. animalium (II. cap. III.) non autem in materia quæ amittit unam formam, & recipit aliam.

Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. (a med.) bonum contingit ex tota integra causa, sed malum provenit etiam ex singularibus defectibus: & ideo defectus qui est ex parte corporis, sufficit ad integritatem humanæ naturæ tollendam.

Ad decimumquartum dicendum, quod carentia divinæ visionis dupliciter competit alicui. Uno modo sic quod non habeat in se unde possit ad divinam visionem pervenire; & sic carentia divinæ visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato: sic enim carentia divinæ visionis non est pœna, sed defectus consequens omnem naturam creatam: quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam. Alio modo potest alicui competere carentia divinæ visionis hoc modo ut habeat in se aliquid ex quo debeatur ei quod careat visione divina; & sic carentia visionis divinæ est pœna & originalis, & actualis peccati.

Ad decimumquintum dicendum, quod duplex est causa. Una principalis quæ agit per propriam formam; & hæc est nobilior quam effectus inquantum est causa. Alia est causa instrumentalis, quæ non agit per formam propriam, sed inquantum est mota ab alio; & hanc non oportet nobiliorem esse effectu; sicut serra non est nobilior quam domus. Hoc autem modo semen carnale est causa naturæ humanæ in prole, & etiam culpæ originalis in anima eius.

Ad decimumsextum dicendum, quod aliquod agens est in actu multipliciter. Uno modo secundum propriam formam, quæ vel continet formam effectus secundum similitudinem speciei, sicut ignis generat ignem, vel secundum virtutem tantum, sicut sol generat ignem. Alio modo secundum motum ab alio; & hoc modo instrumentum agit ut ens actu: & sic etiam semen est actu, inquantum in est eo motus, & intentio animæ generantis, secundum Philosophum in Lib. de generat. animalium (II. cap. VIII.) & ex hoc habet virtutem causandi & humanam naturam, & originale peccatum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis vir iustus accedendo ad uxorem meretur secundum id quod est proprium sibi; & sic non transmittit peccatum originale, sed secundum id quod habet ab Adam, ut supra dictum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Adam, inquantum fuit principium humanæ naturæ, habuit rationem causæ universalis; & ita per eius actum corrupta est tota humana natura, quæ ab eo propagatur.

Ad decimumnonum dicendum, quod peccatum primi hominis est quodammodo peccatum commune totius humanæ naturæ, ut dictum est: & ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo.

AR-

ARTICULUS II.

Quid sit peccatum originale.

SEcundo quæritur, quid sit peccatum originale. Et videtur quod sit concupiscentia. Dicit enim Augustinus in Lib. de baptismo parvulorum (Lib. I. de peccat. mer. cap. ix.) *Adam præter imitationis exemplum, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabefecit in se omnes de sua stirpe venturos* : unde Apostolus recte ait (Rom. v. 12.) *In quo omnes peccaverunt*. Sed peccatum originale est in quo omnes peccaverunt, ut dictum est. Ergo peccatum originale est concupiscentia.

2. Præterea. Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. II.) *Sic factus est ut inordinatam concupiscentiam sentire non deberet*. Sed, sicut in eodem Lib. dicit, *peccatum est non solum cum non habet homo quod debet habere, sed etiam cum habet quod non debet habere*. Ergo concupiscentia contracta, est peccatum originale.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. Retractationum (I. cap. xv.) quod concupiscentiæ reatus in baptismate solvitur. Sed proprie solvitur in baptismo reatus originalis peccati. Ergo concupiscentia est originale peccatum.

1. Sed contra. Damascenus dicit in Lib. II. (cap. iv. & xxx.) quod peccatum est ex eo quod aliquis avertitur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam: ex quo habetur quod peccatum est contra naturam. Sed concupiscentia est naturalis: hanc enim natura omnia animalia docuit. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Sed dicendum, quod concupiscentia est naturalis secundum naturam corruptam, non autem secundum naturam institutam. Sed contra. Concupiscentia est proprius actus potentiæ concupiscibilis. Sed vis concupiscibilis est naturalis, etiam secundum naturam institutam. Ergo etiam concupiscentia.

3. Præterea. Nullum peccatum se habet ad bonum, & ad malum. Sed concupiscentia est & boni, puta sapientiæ, & mali, puta rapinæ. Ergo concupiscentia de se non est peccatum originale.

4. Præterea. Concupiscentia nominat vel habitum, vel actum. Sed secundum quod nominat actum, est peccatum actuale, non originale; secundum autem quod nominat habitum, non potest esse peccatum originale: quia habitus in aliquo homine acquisitus ex propriis eius actibus malis non est peccatum, alioquin continue peccaret, & continue demereretur; & sic multo minus habitualis concupiscentia causata in hoc homine ex actu primi parentis habet nomen peccati. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

5. Præterea. Omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus. Sed peccatum originale non est habitus naturalis: quia secundum Dionysium iv. cap. de divin. Nomin. (part. 4) nihil quod inest alicui secundum naturam, est ei malum. Similiter etiam nec est habitus acquisitus: quia habitus acquisiti causantur ex actibus, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) peccatum autem originale non acquiritur ex actibus, sed trahitur per originem. Similiter etiam non est habitus infusus: quia talium habituum solus Deus est causa intus in anima operans; qui tamen non potest esse causa peccati. Nullo ergo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia.

6. Præterea. Secundum communem Theologorum sententiam, in bonis habitus præcedit actum: quia habitus infusus est a Deo, actus autem est a nobis: in malis autem actus præcedit habitum. Si ergo peccatum originale sit habitualis concupiscentia, sequeretur quod mali actus, qui sunt peccata actualia, præcederent peccatum originale; quod est inconveniens.

7. Præterea. Peccatum originale ponitur esse fomes omnis peccati. Sed peccata non solum causantur ex concupiscentia, sed etiam per malitiam, vel ignorantiam, ut in superioribus (quæst. præced. art. 8. & seqq.) habitum est. Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

8. Præterea. Si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc habet per sui essentiam; & sic remanente concupiscentia post baptismum, non esset solutum peccatum originale, quod est inconveniens: aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adiunctum; & sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo peccatum originale est concupiscentia.

9. Præterea. Accidens causatur ex principiis subiecti. Sed peccati originalis subiectum est anima; concupiscentiæ autem causa non est anima, sed caro. Ergo concupiscentia non est originale peccatum.

10. Præterea. Coucupiscentia maxime videtur esse originale peccatum, secundum quod importat necessitatem concupiscendi.

Sed hæc necessitas dupliciter intelligi potest. Uno modo ut sit necessitas consentiendi motibus concupiscentiæ: quæ quidem necessitas non potest dici peccatum originale, quia nor manet post baptismum; originale autem manet actu, & transit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi concupiscentiæ motus; sed nec hæc potest esse originale peccatum. Aut enim esset originale peccatum propter seipsam, aut propter aliud. Si propter seipsam, cum talis necessitas maneat post baptismum, sequeretur quod peccatum originale maneret post baptismum; si autem propter aliud, scilicet propter carentiam originalis iustitiæ, nec hoc videtur esse possibile: quia necessitas sentiendi huiusmodi motus se habet ad peccatum originale, sicut sentire in actu se habet ad peccatum actuale. Sentire autem in actu motus concupiscentiæ, non est peccatum actuale propter hoc quod adiungitur ei carentia gratiæ, alioquin in istis qui sunt sine gratia, quilibet motus concupiscentiæ esset peccatum: quod patet esse falsum; cum quandoque per rationem naturalem concupiscentiæ motibus resistant. Neque ergo necessitas sentiendi huiusmodi motus est peccatum originale propter carentiam originalis iustitiæ adiunctam; & sic nullo modo concupiscentia est originale peccatum.

11. Præterea. Si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc est essentialiter, aut causaliter. Sed non essentialiter: quia concupiscentia est causa originalis peccati secundum Augustinum (Lib. I. de nuptiis & concup. cap. XXIII. & XXIV.) causa autem est extra essentiam rei. Similiter autem neque causaliter: quia causa præcedit effectum; concupiscentia autem non præcedit carentiam originalis iustitiæ, in qua maxime consistit ratio originalis peccati; sed magis ex ea sequitur. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

12. Præterea. Sicut in statu naturæ corruptæ, concupiscibilis repugnat rationi, ita & irascibilis. Ergo non magis debet dici concupiscentia originale peccatum quam ira.

1. Item ostendebatur quod peccatum originale sit ignorantia. Dicit enim Anselmus in Lib. de prædestinatione (de concordia prædestinationis, & gratiæ in cap. quod incipit, *Restat nunc*, parum ante med.) quod humanæ naturæ imputatur ad peccatum originale impotentia iustitiam habendi, & eam intelligendi. Sed impotentia intelligendi pertinet ad ignorantiam. Ergo peccatum originale est ignorantia.

2. Præterea. In eodem Lib. dicitur, quod minoratio pulchritudinis humanæ naturæ imputatur ad peccatum. Sed maxima pulchritudo humanæ naturæ consistit in splendore scientiæ. Ergo videtur quod peccatum originale quod imputatur humanæ naturæ, sit minoratio scientiæ, scilicet ignorantia.

3. Præterea. Hugo de sancto Victore dicit, quod vitium quod nascendo contraximus, est per ignorantiam in mente, & per concupiscentiam in carne. Sed huiusmodi vitium est peccatum originale. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam ignorantia.

1. Sed contra. Ignorantia est aliud a concupiscentia, nec est in eodem subiecto. Sed idem non est in diversis generibus, nec in diversis subiectis. Ergo originale peccatum cum sit concupiscentia, non potest esse ignorantia.

2. Præterea. Sicut intellectus defectum patitur propter originale peccatum, ita & inferiores vires, ut generativa, & etiam ipsum corpus. Si ergo ignorantia, quæ est defectus intellectus, ponatur esse peccatum originale, pari ratione & omnes defectus inferiorum virium, & etiam ipsius corporis; quod videtur inconveniens.

1. Item. Ostendebatur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiæ. Anselmus enim sic argumentatur in Lib. de conceptu virginali: Omne peccatum est iniustitia, & per consequens excludit aliquam iustitiam. Sed peccatum originale non excludit aliam iustitiam quam originalem. Ergo originale peccatum est carentia originalis iustitiæ.

1. Sed contra. Culpa dicitur per privationem gratiæ gratum facientis. Sed originalis iustitia non includit gratiam gratum facientem: quia in originali iustitia primus homo conditus fuit, non autem in gratia gratum faciente, ut videtur par Magistrum in II. Sententiarum (dist. XXIV.) Ergo carentia originalis iustitiæ non constituit rationem peccati.

2. Præterea. Originalis iustitia non restituitur per baptismum: quia adhuc vires inferiores rationi resistunt. Si ergo peccatum originale esset carentia originalis iustitiæ, sequeretur quod peccatum originale non solveretur per baptismum; quod est hæreticum.

3. Præterea. Subiectum debet poni in definitione accidentis. Sed cum dicitur quod peccatum originale est carentia originalis iustitiæ, non fit ibi mentio de subiecto. Ergo assignatio est insufficiens.

4. Præterea. Sicut originalis iustitia tollitur

litur per peccatum originale, ita gratia tollitur per peccatum actuale. Sed carentia gratiæ non est ipsum peccatum actuale, sed effectus eius. Ergo neque carentia originalis iustitiæ est ipsum peccatum originale.

1. Item. Ostendebatur quod peccatum originale sit pœna, & culpa: quia super illum Psalmum lxxxiv. *Benedixisti Domine terram tuam*, dicit Glossa, quod id quod contrahimus ab Adam, est pœna, & culpa. Hoc autem est peccatum originale. Ergo peccatum originale est pœna, & culpa.

2. Præterea. Ambrosius dicit, quod vitium, sive pœna naturam corrumpit; culpa Deum offendit. Sed originale peccatum facit utrumque. Ergo est & culpa, & pœna.

1. Sed contra. Hugo de sancto Victore dicit (Lib. I. de sacram. part. VII. cap. xx. & seq.) quod peccatum originale *est mortalis infirmitas, quam consequitur concupiscendi necessitas*. Sed infirmitas nominat pœnam. Ergo peccatum originale est pœna tantum.

2. Præterea. Anselmus (Lib. de peccato originali cap. XXVII.) loquens de peccato originali, comparat ipsum servituti quam patiuntur aliqui pro peccato patris, qui peccavit crimine læsæ maiestatis. Sed talis servitus est pœna tantum. Ergo peccatum originale est pœna tantum.

3. Præterea. Augustinus dicit in XV. de Civit. Dei (Lib. XIV. cap. XIX.) quod peccatum origioale est languor naturæ. Sed languor nominat pœnam. Ergo peccatum originale est tantum pœna.

Respondeo dicendum, quod veritas huius quæstionis accipi potest ex his quæ supra dicta sunt. Dictum est enim supra (art. præced.) quod peccatum originale est huius personæ, vel illius, prout consideratur ut pars quædam multitudinis ab Adam derivatæ, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam, quod unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur, & ad primum peccandi principium; licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic ergo peccatum originale in isto homine, vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatum in manu, aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum, vel ad oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas; licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis, est quidam effectus & impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate: unde oportet quod eius similitudinem gerat. Motus autem voluntatis inordinatus, est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine convenienti ad debitum finem. Quæ quidem inordinatio est aversio ab incommutabili bono; & hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale: nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem. Unde & id quod ad manum pertinet de peccato unius hominis, nihil aliud est quam applicatio eius ad aliquem effectum sine aliquo ordine iustitiæ. Iam vero si motus voluntatis pervenit ad aliquid quod non est susceptivum peccati, puta ad lanceam, vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum, nisi virtualiter, & per modum effectus, inquantum scilicet lancea, vel gladius movetur per actum peccati, & perficit peccati effectum, non quod ipsa lancea, vel gladius peccet, quia non sunt aliquid hominis peccantis, sicut manus, vel oculus. Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, & aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis iustitiæ amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quæ erigi debebant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora. Sic ergo & in his quæ ex eius stirpe oriuntur, & superior pars animæ caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam, & inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum, & ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum, ex quibus componitur; sed superior pars animæ, & etiam quædam inferiorum virium, quæ sunt sub voluntate, & ei natæ sunt obedire, recipiunt huiusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpæ: sunt enim culpæ susceptivæ huiusmodi partes. Sed inferiores vires, quæ non subduntur voluntati, scilicet potentiæ animæ vegetabilis, & etiam ipsum corpus, suscipit huiusmodi sequelam secundum rationem pœnæ, non secundum rationem culpæ; nisi forte virtualiter, prout scilicet huiusmodi pœna peccatum consequens, peccati est productiva, secundum quod vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires quæ suscipiunt defectum per origi-

originem traductum, secundum rationem culpæ, una est quæ omnes alias movet, scilicet voluntas; omnes autem aliæ moventur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis & moventis, est sicut formale; quod autem est ex parte mobilis & patientis, est sicut materiale. Et ideo cum carentia originalis iustitiæ se habeat ex parte voluntatis; ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quæ concupiscentia dici potest; sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiæ; ita tamen quod carentia originalis iustitiæ est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale; sicut & in peccato actuali aversio ab incommutabili bono est quasi formale, conversio autem ad commutabile bonum est quasi materiale; ut sic intelligatur in peccato originali aversa anima, & conversa, sicut in peccato actuali actus, ut ita dicam, aversus, & conversus.

Concedendæ sunt ergo rationes quibus probatur quod originale peccatum sit concupiscentia.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium obiiciebantur, dicendum, quod aliquid potest esse naturale homini dupliciter. Uno modo inquantum est animal; & sic naturale est ei, quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum communiter loquendo. Alio modo inquantum est homo, idest animal rationale; & sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo, per quam prona est vis concupiscibilis, ut feratur in delectabile sensus præter ordinem rationis, est contra naturam hominis inquantum est homo, & ita pertinet ad peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod sicut vis concupiscibilis naturalis est homini secundum naturam institutam; ita & quod subdatur rationi, est ei naturale, secundum id quod Philosophus dicit in III. de Anima (com. lix.) quod appetitus sensitivus sequitur appetitum rationis, sicut sphæra movetur a sphæra.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est quidem boni, secundum quod sequitur ordinem rationis; est autem mali, secundum quod est præter ordinem rationis: quia, ut Dionysius dicit in iv. cap. de divin. Nominib. malum hominis est præter rationem esse; & inde est quod furere præter rationem est malum in homine, quamvis sit bonum in cane.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum, non est concupiscentia actualis, sed habitualis. Sed intelligendum est, quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad aliquid agendum. Uno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus grave ex forma sua quam habet a generante, inclinatur deorsum; alio modo ex subtractione eius quod impediebat; sicut vinum effunditur fractis circulis qui effusionem impediebant, & equus concitatus præcipitanter vadit rupto freno quo retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter. Uno modo aliqua dispositio, vel habitus inclinans ad concupiscendum; sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentiæ habitus: & sic concupiscentia non dicitur originale peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia, ipsa pronitas, vel habilitas ad concupiscendum, quæ est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis iustitiæ: & hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscentia positive accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur ex actibus personæ, quod propter hoc habitualis concupiscentia per remotionem accepta non habeat rationem originalis peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur: quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum qua & actuale: quia actuale peccatum in actu voluntario alicuius personæ consistit; & ideo quod ad talem actum non pertinet, non habet rationem actualis peccati; sed peccatum originale est personæ secundum naturam, quam ab alio traxit per originem: & ideo omnis defectus in natura prolis inventus derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis, dummodo sit in subiecto quod sit susceptivum culpæ. Nam, sicut Augustinus dicit in I. Retractat. (Lib. I. de nuptiis & concup. cap. xxiii.) concupiscentia dicitur peccatum, quia est a peccato facta.

Ad quintum dicendum, quod sicut habitus vitiosus, qui est proprius huius personæ, est acquisitus ex actibus huius personæ; ita & habitualis concupiscentia quæ pertinet ad peccatum naturæ, est acquisita ex voluntario·

rio actu primi parentis: non autem est naturalis proprie loquendo, neque infusa.

Ad sextum dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu personali positive dicto: talis autem habitus non est peccatum originale.

Ad septimum dicendum, quod sub peccato originali comprehenditur & malitia, & ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originem, nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium a retinaculo iustitiae originalis; ita malitia contracta nihil aliud est quam destitutio ipsius voluntatis ab originali iustitia: & inde incurrit omnem prouitatem ad mala eligendum. Et sic secundum praemissa malitia se habet in peccato originali ut formale; concupiscentia autem ut materiale. De ignorantia autem postea dicetur.

Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed etiam sicut propter formale principium; sicut corpus dicitur vivum propter animam; nec tamen sequitur quod corpus non sit pars rei viventis. Et similiter concupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis iustitiae; quae sicut dictum est, se habet ad ipsam ut formale ad materiale: unde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis peccati.

Ad nonum dicendum, quod accidens naturale causatur ex principiis subiecti; non autem accidens innaturale, cuiusmodi est peccatum originale: & tamen etiam peccatum originale causatur a voluntate primi parentis.

Ad decimum dicendum, quod concupiscentia, secundum quod est aliquid originalis peccati, non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis; sed nominat necessitatem sentiendi: quae quidem manet post baptismum; sed non manet cum carentia originalis iustitiae, ex qua est reatus poenae. Et ideo dicitur, quod manet actu, & transit reatu. Nec tamen oportet quod necessitas sentiendi concupiscentiae motus, non habeat rationem originalis peccati, propter hoc quod sentire huiusmodi motus non habet rationem peccati actualis propter carentiam gratiae: quia peccatum actuale in actu consistit, est enim actus inordinatus. Et ideo defectus qui constituit actuale peccatum, est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratiae, quae est defectus in subiecto peccati. Sed peccatum originale est peccatum naturae: & ideo inordinatio naturae per subtractionem originalis iustitiae facit rationem originalis peccati.

Ad undecimum dicendum, quod concupiscentia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in alio; & hoc modo concupiscentia quae est in patre, ponitur causa originalis peccati quod est in filio; & non est de essentia eius, sed praecedit ipsum. Alio modo potest considerari secundum quod est in eodem; & sic est causa per modum materiae, quae est de essentia rei, & praecedit quodammodo per modum materiae, sicut & corpus praecedit animam in ordine causae materialis. Dictum est enim supra, quod ex carne, ad quam pertinet concupiscentia, inficitur anima, ad quam pertinet carentia originalis iustitiae.

Ad duodecimum dicendum, quod etiam corruptio irascibilis materialiter se habet in peccato originali, sicut & corruptio concupiscibilis; denominatur tamen magis a concupiscibili propter duo. Primo quidem quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur, qui est in concupiscibili; & ad gaudium, vel tristitiam terminantur, quae sunt etiam in concupiscibili: unde & communiter tam motus concupiscibilis, quam irascibilis, concupiscentia dici potest. Secundo quia peccatum originale traducitur per actum generationis, in qua maxime est delectatio, circa quam apparet inordinatio concupiscibilis: unde concupiscibilis dicitur non solum corrupta, sed etiam infecta, in quantum per huiusmodi actum traducitur originale peccatum.

Ad illud autem quod quaerebatur de ignorantia, dicendum est, quod inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur; & sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est carentia illius scientiae naturalis quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum est, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, sicut natura humana ex multis partibus componitur, ita multa conveniunt ad originale peccatum, scilicet defectus diversarum partium humanae naturae.

Ad secundum dicendum, quod ea quae non sunt nata obedire rationi, non sunt susceptiva culpae: & ideo in eis defectus traductus non habet rationem culpae, sed poenae tantum. Intellectus autem est suscepti-

vus

vus culpæ : potest enim aliquis & mereri, & demereri per actum intellectus, secundum quod est voluntarius : & ideo non est simile.

Ad illud autem quod quærebatur de carentia originalis iustitiæ, dicendum est, quod est sicut formale in originali peccato, ut dictum est.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod originalis iustitia includit gratiam gratum facientem : nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris. Si tamen non includit gratiam gratum facientem, non tamen propter hoc excludit quin carentia originalis iustitiæ habeat rationem culpæ: quia ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam. Rectitudo enim gratiæ non est sine rectitudine naturæ.

Ad secundum dicendum, quod iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animæ coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpæ, sed non quantum ad hoc quod rationi subiiciantur inferiores vires : ex huiusmodi enim defectu est concupiscentia quæ manet post baptismum.

Ad tertium dicendum, quod in definitione iustitiæ ponitur voluntas. Est enim iustitia rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit (Lib. de concept. virg. cap. III.) & ideo ex quo iustitia ponitur in definitione originalis peccati, non deest ibi subiectum; sicut si simus ponatur in definitione alicuius, non oportet quod ponatur ibi nasus, quod ponitur in definitione simi.

Ad quartum dicendum, quod privatio gratiæ non est in ipso actu, sed in subiecto actus; & ideo non pertinet ad peccatum actuale: sed carentia originalis iustitiæ est in natura; & ideo potest pertinere ad originale peccatum, quod est peccatum naturæ.

Ad id vero quod quærebatur, utrum sit pœna tantum, vel pœna & culpa, dicendum sicut supra dictum est, quod si comparetur ad istum hominem prout est persona quædam, non habito respectu ad naturam, sic est pœna; si autem comparetur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpæ.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale sit sicut in subiecto, in carne, vel in anima.

1. 2. *quæst.* LXXXIII. *art.* 1.

Tertio quæritur, in quo sit peccatum originale, sicut in subiecto, utrum scilicet in carne, vel in anima. Et videtur quod in carne, & non in anima. Anima enim est creata a Deo. Sed a Deo non habet immunditiam peccati, nec etiam ex seipsa, quia sic esset actuale peccatum. Ergo nullo modo originale peccatum est in anima.

2. Præterea. In quocumque est peccatum originale, ille peccavit in Adam, secundum illud Apostoli Rom. v. 12. *In quo omnes peccaverunt*. Sed anima huius hominis non peccavit in Adam, quia non erat ibi. Ergo in anima non est peccatum originale.

3. Præterea. Augustinus dicit in Libro contra quinque hæreses (cap. v.) quod radii solis sparguntur per fæces, nec inquinantur. Sed anima est quædam lux spiritualis, & sic est virtuosior quam lux corporalis. Ergo anima non inquinatur per immunditias carnis.

4. Præterea. Pœna respondet culpæ. Sed pœna peccati originalis est mors, quæ non est solius animæ, sed coniuncti. Ergo peccatum originale non est in anima, sed in coniuncto.

5. Præterea. Verius est aliquid in causa quam in effectu. Si ergo causa infectionis animæ est ex carne, videtur quod originale peccatum magis sit in carne quam in anima.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (Lib. de Noe & arca cap. XII. a medio) quod idem est susceptivum virtutis, & vitii. Sed caro non est susceptiva virtutis. Ergo nec vitii.

Respondeo dicendum, quod ad huius quæstionis intelligentiam duas distinctiones considerare oportet. Primo quidem quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo : uno modo sicut in proprio subiecto; alio modo sicut in causa. Proprium autem subiectum alicuius accidentis coæquatur ipsi accidenti : puta, si volumus considerare proprium subiectum felicitatis, & virtutis, cum felicitas, & virtus sint propria hominis, proprium subiectum utriusque erit id quod est proprium hominis, scilicet pars animæ rationalis, ut Philosophus probat in I. Ethic. (cap. VII.) Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis,

talis, & principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formæ, vel eiusdem speciei, si sit causa univoca; puta, cum homo generat hominem, vel ignis ignem: vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum; sicut sol generat hominem. In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem, quam recipit instrumentum a causa principali, inquantum movetur ab ea. Aliter enim est forma domus in lapidibus, & lignis, tamquam in proprio subiecto; & aliter in anima artificis tamquam in causa principali; & aliter in serra. & securi tamquam in causa instrumentali. Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Unde oportet quod proprium subiectum peccati cuiuscumque sit id quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo: & sic peccatum originale est in anima rationali sicut in proprio subiecto. Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanæ naturæ in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis: & ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali. Secundo considerandum est, quod duplex est ordo, scilicet naturæ, & temporis. Ordine quidem naturæ perfectum est prius imperfecto, & actus potentia; ordine vero generationis, & temporis, e converso imperfectum est prius perfecto, & potentia actu. Sic ergo in ordine naturæ per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subiecto, quam in carne, in qua est sicut in causa instrumentali; sed in carne est per prius ordine generationis, & temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis; nec est a se, nec a Deo, sed ex unione ad carnem: sic enim fit pars humanæ naturæ derivatæ ab Adam.

Ad secundum dicendum, quod cum peccatum originale sit peccatum naturæ, non pertinet ad animam, nisi inquantum est pars humanæ naturæ: humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, & secundum dispositionem ad animam: & secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus inducit illud exemplum ad ostendendum, quod verbum Dei non maculatur ex unione seu adiunctione ad carnem. Nam verbum Dei non unitur carni ut forma: & ita se habet sicut lux non immixta corpori, sicut sicut radii non permiscentur fecibus. Sed anima unitur corpori ut forma: & ideo comparatur luci incorporatæ, quæ inquinatur ex admixtione; sicut patet de radio transeunte per aerem nubilosum, qui obscuratur.

Ad quartum dicendum, quod mors, inquantum est pœna originalis peccati, causatur ex hoc quod anima amisit virtutem qua posset suum corpus continere immune a corruptione: & sic etiam ista pœna principaliter pertinet ad animam.

Ad quintum dicendum, quod nobilius est aliquid in causa principali quam in effectu; non autem in causa instrumentali: sic autem est & humana natura per peccatum originale in carnali semine. Unde sicut humana natura non est verius in semine quam in corpore illa organizato, ita neque peccatum originale est verius in carne quam in anima.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animæ quam in essentia.

1. 2. *quæst.* LXXXIII. *art.* 2.

QUarto quæritur, utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animæ quam in essentia. Et videtur quod sic. Quia secundum Anselmum (Lib. de concept. virginali cap. XXIII. & XXVI. & Lib. de peccato origin. cap. II. III. & seq.) ut supra dictum est, peccatum originale est carentia originalis iustitiæ. Sed originalis iustitia est in voluntate, ut ipse dicit. Ergo peccatum originale est per prius in voluntate, quæ est potentia quædam.

2. Præterea. Secundum Augustinum, sicut supra dictum est, peccatum originale est concupiscentia. Sed concupiscentia pertinet ad potentias animæ. Ergo peccatum originale per prius est in potentiis.

3. Præterea. Peccatum originale dicitur esse fomes peccati, inquantum inclinat ad actus peccatorum. Sed inclinatio ad actum pertinet ad potentiam. Ergo peccatum originale est in potentiis animæ.

4. Præterea. Peccatum originale est inordinatio quędam, opposita ordinationi originalis iustitiæ. Sed inordinatio non potest esse in essentia animæ, in qua non est distinctio, quam præsupponit ordo, & inordi-

natio: potentiæ vero animæ distinctæ sunt. Ergo peccatum originale per prius non est in essentia animæ, sed in potentiis.

5. Præterea. Peccatum originale huius qui nascitur, derivatur a peccato Adæ, quod per prius corrumpit potentias animæ quam essentiam. Sed effectus simulatur causæ. Ergo & peccatum originale per prius inficit potentias animæ quam essentiam.

6. Præterea. Anima secundum suam essentiam est forma corporis, dans ei esse, & vitam. Defectus ergo pertinens ad essentiam animæ est defectus vitæ, qui est mors, vel necessitas moriendi. Sed huius defectus non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Ergo culpa originalis non est in essentia animæ.

7. Præterea. Anima non est susceptiva peccati, nisi inquantum est rationalis. Sed dicitur rationalis secundum aliquas potentias rationales. Ergo peccatum per prius est in potentiis animæ quam in essentia.

Sed contra. Peccatum originale contrahit anima ex unione ad carnem. Sed anima unitur carni per suam essentiam, ut forma eius. Ergo peccatum originale est per prius in essentia animæ.

Præterea. Peccatum originale non est per prius peccatum personæ quam naturæ, ut supra (art. 1. & 2.) dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam, inquantum est corporis forma; per potentias autem suas est principium activum, quod ad potentias pertinet: actus enim sunt individuorum, secundum Philosophum (I. Metaph. non remote a princ.) Ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Præterea. Peccatum originale in uno homine est unum; potentiæ autem sunt multæ, quæ tamen uniuntur in una essentia animæ. Sed unum accidens non est in pluribus subiectis, nisi inquantum uniuntur. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Præterea. Peccatum originale per originem contrahitur. Sed origo terminatur ad essentiam animæ: quia finis generationis est forma generati. Ergo peccatum originale directe respicit essentiam animæ.

Præterea, Peccatum originale secundum Anselmum (locis in argum. 1. citatis) est carentia originalis iustitiæ. Sed originalis iustitia fuit quoddam donum datum humanæ naturæ, non personæ: alioquin non fuisset traducta in posteros: & sic pertinebat ad essentiam animæ, quæ est natura, & forma corporis. Pari ergo ratione & peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Præterea. Omne illud quod per prius est in potentiis animæ quam in essentia, est in anima secundum quod comparatur ad obiectum: quod autem est in anima per comparationem ad subiectum, per prius est in essentia animæ quam in potentiis. Peccatum autem originale non est in anima per comparationem ad obiecta, sed per comparationem ad subiectum, quod est caro, a qua infectionem trahit. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Respondeo dicendum, quod peccatum originale aliquo modo est & in essentia animæ, & in potentiis: quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animam pervenit. Sed considerare oportet, utrum per prius sit in essentia animæ quam in potentiis. Et primo quidem aspectu potest alicui videri quod sit per prius in essentia, ea ratione quia peccatum originale est unum, potentiæ autem animæ uniuntur in essentia eius tamquam in communi radice. Sed ista ratio non cogit: quia potentiæ animæ etiam uniuntur alio modo, scilicet unitate ordinis, & etiam unitate alicuius primæ potentiæ moventis, & dirigentis: sed oportet aliunde huius veritatis inquisitionem accipere. Et quidem cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam, nulli dubium esse potest, quin aliquo modo, saltem in via generationis, & temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animæ quam in potentiis; cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias, ut alibi ostensum est. Sed si quis dicat, quod peccatum originale est per prius in essentia animæ ordine generationis, & temporis, quam in potentiis; sed in potentiis est prius ordine naturæ, sicut prius dictum est de anima, & carne; hoc stare non potest. Non enim eodem modo comparatur essentia animæ ad animam: nam corpus comparatur ad animam ut materia ad formam; materia autem præcedit formam in via generationis, & temporis, sed forma præcedit materiam in via perfectionis, & naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes: substantia autem est prior accidente, tempore, natura, & secundum rationem, ut probatur in VII. Metaph. (com. IV.) Unde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia animæ quam

in

in potentiis, & ab essentia animæ derivatur ad potentias; sicut & naturæ processus est ab essentia animæ ad potentias. Peccatum autem originale respicit naturam, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia originalis non sic erat in voluntate, quin per prius esset in essentia animæ: erat enim donum collatum naturæ.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia est peccatum originale materialiter, & quasi per derivationem a superiori, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod essentia animæ comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calidum. Calor autem non agit nisi in virtute formæ essentialis ignis: alioquin non ageret ad formam substantialem. Unde forma substantialis est primum principium actionis. Et sic etiam essentia animæ est per prius, principium actionis quam potentia.

Ad quartum dicendum, quod inordinatio potentiarum animæ est ex defectu naturæ, qui primo & principaliter respicit essentiam animæ.

Ad quintum dicendum, quod in Adam persona corrupit naturam; & ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animæ quam in essentia: sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam; & ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias.

Ad sextum dicendum, quod essentia animæ non solum est forma corporis dans ei vitam, sed etiam est principium potentiarum; & sic per prius est peccatum originale in essentia animæ.

Ad septimum dicendum, quod ipse potentiæ rationales derivantur ab essentia animæ inquantum est agens naturæ; & ideo esse susceptivum peccati derivatur ad potentias ab essentia animæ.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.

1. 2. *quæst.* lxxxiv. *art.* 6.

QUinto quæritur, unum peccatum originale prius sit in voluntate quam in aliis potentiis. Et videtur quod non. Peccatum enim originale est infectio quædam. Sed inter potentias animæ, generativa dicitur esse magis infecta. Ergo peccatum originale per prius est in generativa potentia, & non in voluntate.

2. Præterea. Carentia originalis iustitiæ, quam Anselmus (loc. cit. in art. præc.) dicit esse originale peccatum, attenditur secundum hoc quod inferiores vires rebellant rationi. Sed huiusmodi rebellio est in inferioribus viribus. Ergo peccatum originale per prius est in inferioribus viribus.

3. Præterea. In peccato actuali aversio ab incommutabili bono sequitur conversionem ad commutabile bonum. Sed in peccato originali concupiscentia se habet sicut conversio in peccato actuali, sicut supra (art. 2.) dictum est. Ergo cum concupiscentia sit in viribus inferioribus, peccatum originale per prius est in viribus inferioribus.

4. Præterea. Peccatum originale, ut dictum est, est carentia originalis iustitiæ. Iustitia autem est virtus moralis: omnes autem virtutes morales sunt in irrationabilibus partibus animæ, ut Commentor dicit in III. Ethic. (cap. x.) Ergo peccatum originale etiam est per prius in irrationabilibus partibus animæ.

5. Præterea. Peccatum originale est quædam perversio regiminis animæ. Sed regimen animæ pertinet ad rationem. Ergo peccatum originale per prius est in ratione quam in voluntate.

6. Præterea. Pœna peccati originalis est carentia visionis divinæ, quæ pertinet ad intellectum. Sed pœna respondet culpæ. Ergo peccatum originale per prius est in intellectu quam in voluntate.

Sed contra est quod Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. III. a med.) quod iustitia est rectitudo voluntatis. Sed peccatum originale est privatio originalis iustitiæ. Ergo est prius in voluntate.

Respondeo dicendum, quod subiectum virtutis, aut vitii invenitur esse aliqua pars animæ, secundum quod participat aliquid ab aliqua superiori potentia; sicut irascibilis, & concupiscibilis sunt subiectum aliquarum virtutum, inquantum participant rationem. Unde oportet dicere, quod rationale sit primo & per se subiectum virtutis. Ad hoc ergo quod inveniatur primum subiectum peccati originalis in potentiis animæ, oportet considerare quæ sit illa potentia a qua omnes aliæ habent quod sint susceptivæ peccati: oportet enim ex necessitate quod ad illam potentiam peccatum originale per prius derivetur ab essentia animæ. Manifestum est autem quod peccatum, secundum quod nunc

de peccato loquimur, est cui debetur pœna. Ex hoc autem actibus nostris pœna debetur, & increpatio, quia sunt voluntarii. Unde a voluntate derivatur ad alias potentias animæ, quod sint susceptivæ peccati. Unde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate inter omnes potentias animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra (art. 3.) dictum est, infectio peccati dicitur esse in aliquo vel in actu sicut in proprio subiecto, vel virtute sicut in causa. Causa autem originalis peccati est actus generationis, qui quidem ad virtutem generativam pertinet sicut ad exequentem, & ad concupiscibilem sicut ad appetentem, & imperantem, ad sensum autem tactus sicut ad sentientem delectationem, & nuntiantem. Unde infectio originalis peccati dicitur esse per prius in istis potentiis virtute sicut in causa, non autem sicut in proprio subiecto.

Ad secundum dicendum, quod rebellio inferiorum vitium ad superiores est per subtractionem virtutis, quæ inerat viribus superioribus, sicut supra (art. 2.) dictum est: & ideo peccatum originale magis est in superioribus viribus quam in inferioribus.

Ad tertium dicendum, quod aversio sequitur conversionem in via generationis; sed ratio peccati actualis perficitur in aversione; & similiter ratio peccati originalis in iustitiæ privatione: & ideo per prius est peccatum originale in voluntate.

Ad quartum dicendum, quod dictum Commentatoris non habet veritatem in omnibus virtutibus moralibus, sed solum in his quæ sunt circa passiones, quæ sunt irrationabilium partium. Iustitia autem non est circa passiones, sed circa operationes, ut dicitur in V. Ethic (cap. 1.) unde iustitia non est in irascibili, & concupiscibili, sed in voluntate. Et sic quatuor virtutes principales sunt in quatuor potentiis, quæ sunt susceptivæ virtutis: prudentia quidem in ratione, iustitia in voluntate, temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili.

Ad quintum dicendum, quod perversum regimen rationis non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntarium; & ita etiam ratio habet a voluntate quod possit esse subiectum peccati.

Ad sextum dicendum, quod carentia visionis divinæ est pœna in hoc quod repugnat voluntati: hoc enim est de ratione pœnæ, ut supra (quæst. 1. de malo art. 4. & 5.) dictum est: & sic inquantum est pœna, pertinet ad voluntatem.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt.

1. 2. *quæst.* lxxxi. *art.* 3.

SExto quæritur, utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt. Et videtur quod non. Mors enim est pœna originalis peccati. Sed quidam in fine mundi, qui reperientur vivi Domino veniente ad iudicium, non morientur, ut dicit Hieronymus ad Marcellam. Ergo non nascentur cum peccato originali.

2. Sed dicendum, quod in hoc opinio Hieronymi non tenebatur ab omnibus; & sic ratio non ex necessitate concludit. Sed contra. Id quod ex necessitate sequitur ex opinabili, non est erroneum, neque contra fidem; sicut ex contingenti, quamvis falso, non sequitur impossibile. Sed homines aliquos ex Adam genitos non mori est opinabile. Ergo & aliquos sine originali nasci, quod ex hoc sequitur, non est erroneum.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. cxv.) tribus primis petitionibus orationis dominicæ poscuntur æterna, reliquis quatuor temporalia. Sed inter alia quatuor petitur dimissio peccatorum, vel debitorum, quorum unum est necessitas generandi cum originali peccato. Cum ergo inconveniens sit dicere, quod oratio totius Ecclesiæ non exaudiatur, videtur quod aliqui in hac temporali vita generare potuerunt filios sine originali peccato.

4. Præterea. Nullus potest ab aliquo accipere quod non est in eo. Sed in baptizato non est peccatum originale: tollitur enim per baptismum. Ergo nullus a patre baptizato nascens contrahit originale peccatum.

5. Præterea. Apostolus dicit Rom. xi. 16. *Si radix sancta, & rami*: & Dominus dicit Matth. vii. 17. quod *arbor bona fructus bonos facit*. Si ergo pater est sanctus & bonus, non generat filium peccato originali infectum.

6. Præterea. Sicut oppositum in opposito, & propositum in proposito. Sed peccator generat peccatorem. (*a*) Ergo & iustus generat iustum.

7. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. v. 15. *Non sicut delictum* Adæ, *ita & donum* Chri-

(a) Al. Ergo generat infectum originali peccato.

Christi; sed donum Christi est multo potentius. Sed peccatum transfusum ab Adam in aliquem, ab eo propagatur in filium. Ergo & donum Christi per baptismum ab aliquo derivatum, ab eo transfertur in filium; & sic filii baptizatorum sine peccato originali nascuntur.

8. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de baptismo parvulorum: *Non plus nocuit transgressio primi praevaricatoris quam valuit incarnatio, seu redemptio Salvatoris*. Sed redemptio Salvatoris non valet omnibus hominibus. Ergo nec transgressio Adae nocet omnibus hominibus; & sic non omnes qui ex Adam seminaliter generantur, contrahunt ab eo originale peccatum.

9. Praeterea. Corruptio inferiori non corrumpitur superius: non enim sequitur, si non sit homo, quod non sit animal, sed e converso. Sed natura humana est superius ad quamcumque personam humanae naturae. Non ergo personalis infectio ipsius Adae potuit corrumpere totam naturam humanam originali peccato.

10. Praeterea. Per baptismum aut tollitur corruptio naturae, aut non. Si tollitur, non ergo per actum naturae transfunditur peccatum originale in prolem; si autem non tollitur, aequaliter se habet illa corruptio ad animam generantis, & ad animam prolis genitae. Si ergo animam generantis non inficit culpa originali, neque anima prolis genitae culpa inficietur originali.

11. Praeterea. Anselmus, dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. VII. a med.) quod peccatum non est magis in semine quam in sputo. Sed nihil potest conferre alteri quod non habet. Ergo generatio quae fit ex semine Adae, non causat peccatum originale in prole.

12. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de perfectione iustitiae (ratiocinat. IX.) *Quod ex necessitate naturae fit, culpa caret*. Sed quicquid causatur ex semine in prole, causatur ex necessitate naturae. Ergo culpa caret. Non ergo qui ex Adam seminaliter generantur, peccatum originale contrahunt.

13. Praeterea. Semen est quoddam corpus. Sed actio corporis non est in momento, sed in tempore; anima autem per culpam inficitur in momento. Non ergo talis infectio causatur ex semine.

14 Praeterea. Philosophus dicit in XV. de animalibus (I. de gener. anim. cap. XIX.) quod semen est superfluum alimenti; & sic semen ex quo iste homo generatur, non fuit in Adam. Sed peccatum originale contrahitur ab aliquibus secundum quod in Adam peccaverunt, ut Apostolus dicit Rom. V. Non ergo per seminalem generationem peccatum originale derivatur ab Adam in omnes homines.

15. Praeterea. Agens proximum plus imprimit quam remotum: cuius signum est quod agens proximum generat sibi simile in specie, non autem agens remotum; sicut homo generatus est similis in specie homini generanti, non autem soli. Sed infectio naturae sicut fuit in Adam, ita etiam est in proximo parente. Ergo non debet dici, quod illi qui nunc generantur, contrahunt peccatum originale ab Adam, sed a proximis parentibus.

16. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de nupt. & concupisc. (I. cap. XXIII. & XXIV.) quod peccatum transmittit in prolem non propago, sed libido: & sic videtur quod si generatio esset sine libidine, peccatum non traduceretur in prolem. Sed generatio sine libidine, & cum libidine non facit diversam dispositionem in semine, nisi secundum maiorem & minorem intensionem caloris. Cum enim semen sit quoddam corpus elementatum, diversa dispositio eius in agendo reducitur ad qualitates activas elementorum. Sed a causa differenti solum secundum intensionem, & remissionem non producitur effectus diversus secundum speciem. Sicut ergo propagatio sine libidine non traduceret peccatum originale, ita nec propagatio cum libidine.

17. Praeterea. Caritas libidinem diminuit. Caritas autem potest augeri in infinitum. Cum ergo libido non sit infinita, videtur quod libido possit totaliter tolli per caritatem: & sic non est necessarium quod omnes cum originali peccato nascantur.

18. Praeterea. Libido vel pertinet ad inordinationem sensualitatis, vel ad improbam voluntatem. Sed neutrum horum invenitur in iustis generantibus. Ergo illi qui ex eis generantur, non contrahunt originale peccatum.

19. Praeterea. Sicut bonum est diffusivum, ut dicit Dionysius (cap. IV. de div. Nom. in princ.) ita malum est constrictivum. Sed bonum Adae, puta poenitentia eius, non diffunditur in omnes. Ergo multo minus malum ipsius.

20. Praeterea. Peccatum ex Adam traducitur in alios, inquantum in Adam peccaverunt. Sed Adam peccavit comedendo vetitum pomum: non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum, Adam comedente. Ergo neque quod peccaverunt

eo peccante ; & sic peccatum originale non transit ab Adam in omnes homines.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit , & per peccatum mors ; & ita mors in omnes transivit , in quo omnes peccaverunt .*

Praeterea. Augustinus (Fulgentius) dicit in Libro de fide ad Petrum (cap. 11.) quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus , ita non potest esse sine peccato conceptus.

Respondeo dicendum , quod erroneum est dicere , quod aliqui seminaliter ab Adam deriventur absque originali peccato: sic enim aliqui homines essent qui non indigerent redemptione facta per Christum. Unde simpliciter concedendum est , quod omnes qui seminaliter ab Adam propagantur , peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione , quod ex his quae supra (art. 1.) dicta sunt, potest esse manifestum. Dictum enim est supra, quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam , sicut peccatum actuale comparatur ad unam personam hominis singularem ; ac si omnes homines , inquantum ab Adam derivantur , sint uous homo , cuius diversa membra sunt diversae personae . Manifestum est autem quod peccatum actuale primo invenitur in aliquo principio , scilicet in voluntate , quae primo est susceptiva peccati , ut supra dictum est , & ab ea derivatur io alias potentias animae , & etiam in membra corporis, secundum quod moventur a voluntate: sic enim actus sunt voluntarii, qui exiguntur ad rationem peccati. Sic ergo & peccatum originale primo considerandum est in Adam, ut in quodam principio , a quo derivatur ad omnes qui ab eo moventur. Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis , ita movetur filius a patre per vim generativam : unde Philosophus dicit in II. Phys. (comment. XXIX.) quod pater est causa filii ut movens : & in Libro de generat. animalium (II. cap. XVIII.) dicitur , quod in semine est quaedam motio ab anima patris , quae movet materiam ad formam coocepti . Sic ergo huiusmodi motio quae est per origioem a primo parente, derivatur io omnes qui seminaliter ab eo procedunt : unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt , contrahuot ab eo originale peccatum.

Ad primum ergo dicendum , quod Hieronymus non ponit hoc asserendo , sed secundum opinionem quorumdam , ut patet in epistola quam scribit ad Minervium de resurrectione carnis , in qua circa hoc plures opiniones ponit ; inter quas recitat , quosdam fuisse opinatos , quod illi qui in adventu Domini vivi invenientur, numquam morientur , propter illud quod Apostolus dicit I. ad Thessal. IV. 16. ex persona eorum loquens : *Nos qui vivimus , simul rapiemur in nubibus obviam Christo in aera:* quod alii exponunt, non quod non moriantur, sed quod parum in morte durabunt , statim resurgentes: & hoc communius tenetur.

Ad secundum dicendum, quod dato quod illi qui vivi reperientur in adveotu Domini , numquam moriantur , non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint . Poena enim propria originalis peccati est necessitas moriendi, secundum illud Apostoli Rom. VIII. 10. *Corpus quidem mortuum est propter peccatum* , id est necessitati mortis addictum , ut Augustinus exponit (Lib. I. de peccatorum meritis cap. VI. & VII.) Potest autem contingere quod aliqui necessitatem morieodi habeant , qui tamen numquam morientur , divioa virtute mortem prohibente ; sicut potest contingere quod grave generatum, deorsum noo feratur propter aliquod impediens.

Ad tertium dicendum, quod hoc debitum generandi cum originali peccato in hac vita dimittitur , non quantum ad hoc quod aliquis generet sine peccato , sed quantum ad hoc quod aliqui cum peccato nati a peccato mundantur virtute Christi. Nam per debita intelliguntur peccata , ut dicit Augustinus in Lib. de sermone Dom. in moote. (II. cap. XIII. & XVIII.)

Ad qnartum diceodum , quod peccatum originale opponitur iustitiae originali , per quam superior pars animae & Deo coniungebatur, & inferioribus viribus imperabat , & etiam corpus absque corruptione poterat conservare. Per baptismum ergo tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia , per quam superior pars animae Deo coniungitur ; noo autem datur animae virtus per quam possit conservare corpus absque corruptione , aut per quam possit superior pars conservare inferiores absque omni rebellione: unde manet post baptismum & necessitas moriendi, & concupiscentia, quae est materiale in originali peccato. Et sic quantum ad superiorem partem animae participat novitatem Christi; sed quantum ad inferiores animae vires, & etiam ipsum corpus, remanet adhuc vetustas quae est ex Adam .

Ma-

Manifestum est autem quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animæ, sed secundum inferiores, & secundum corpus: & ideo homo baptizatus non transfundit in prolem novitatem Christi, sed vetustatem Adæ. Et propter hoc licet ipse non habeat peccatum originale, inquantum est culpa, transmittit tamen peccatum originale in prolem.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod modus ille arguendi tenet quantum ad id quod convenit opposito, inquantum est oppositum, non autem quantum ad id quod est commune utrique oppositorum. Sequitur enim, si nigrum congregat visum, quod album disgregat; non autem sequitur quod album sit invisibile, si nigrum est (a) visibile: quia hoc convenit ei secundum colorem, qui est genus utriusque. Vetustas autem Adæ, quantum ad inferiores vires, & ad ipsum corpus, est communis & iusto, & peccatori; & secundum hoc peccator generat peccatorem. Unde non sequitur quod iustus generet prolem sine peccato.

Ad septimum dicendum, quod donum Christi est potentius quam delictum Adæ, quia restituit homines in altiorem statum quam Adam ante peccatum habuit, scilicet statum gloriæ, qui est absque periculo peccandi. Sed hoc oportet quod agatur per conformitatem ad Christum, ut effectus sit similis causæ. Sic enim Christus assumpsit vetustatem pœnæ, ut per mortem nos a morte redimeret, & sic resurgendo vitam repararet; ita quod homines per Christum primo quidem Christo conformantur per gratiam, manente vetustate pœnali, ut tandem resurgentes transferantur in gloriam. Et ex hac pœnalitate, quæ remanet in baptizatis quantum ad inferiores vires, traducunt originale peccatum. Nec est inconveniens quod pœna sit causa culpæ: quia vires inferiores non sunt susceptivæ culpæ, nisi inquantum possunt moveri a superioribus: & ideo remota culpa a superiori parte animæ, non remanet ratio culpæ in inferioribus actu, sed virtute, inquantum sunt generationis humanæ principium.

Ad octavum dicendum, quod sicut peccatum Adæ nocet omnibus qui carnaliter nascuntur ex ipso, ita redemptio Christi valet omnibus qui spiritualiter ex eo nascuntur.

Ad nonum dicendum, quod natura absolute accepta in plus est quam persona; sed natura in persona considerata includitur infra fines personæ: & per hunc modum persona potest inficere naturam. Et quia a persona primi parentis personæ omnes quæ ab eo seminaliter propagantur, naturam humanam accipiunt; ideo talis corruptio naturæ derivatur ad omnes; sicut si aqua corrumperetur in fonte, corruptio deveniret ad totum rivum derivatum ex fonte.

Ad decimum dicendum, quod in anima parentis baptizati est aliquid resistens corruptioni originalis peccati, scilicet sacramentum Christi: quod quidem impedimentum non est (b) in anima prolis genitæ. Vel dicendum, quod infectio naturæ non transit ad animam, nisi per actum generationis, qui est actus naturæ: & ideo non transit in animam generantis, sed in animam generati, qui est terminus generationis.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum non est actu in semine, sed virtute, inquantum est principium generationis humanæ, ut supra dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod defectus originalis non habet rationem culpæ ex hoc quod ex necessitate trahitur per seminalem generationem, sed ex hoc quod natura est infecta infectione quæ reputatur voluntaria propter sui principium, ut supra dictum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod semen hoc modo agit ad infectionem animæ sicut agit ad completionem humanæ naturæ. Sicut ergo actio seminis est in tempore, sed tamen completio naturæ humanæ est in instanti per adventum ultimæ formæ; ita & infectio peccati originalis in instanti causatur a primo parente, quamvis actio seminis non sit in instanti.

Ad decimumquartum dicendum, quod aliqui crediderunt, quod peccatum originale a primo parente non posset traduci in posteros, nisi omnes homines materialiter fuerint in Adam: & ideo ponunt, quod semen non est superfluum alimenti, sed traducitur ab ipso Adam. Sed hoc non potest esse: quia sic semen esset aliquid resolutum de substantia generantis. Quod autem resolvitur de substantia alicuius, (c) recedit a natura ipsius, & est in via corruptionis: unde non potest esse principium generationis in eadem natura. Et ex hoc Philosophus concludit, quod semen non est aliquid resolutum de substantia, sed superfluum alimenti. Per hoc autem non excluditur quin peccatum originale contrahatur

tur

(a) Al. invisibile. (b) Al. deest in. (c) Al. recedit natura.

tur a primo parente. Conditio enim generati magis dependet ab agente, quod disponit materiam, & dat formam, quam a materia, quæ a priori dispositione rece dens, & formam priorem amittens, novam dispositionem, & formam recipit ab agente. Unde non refert quantum ad contractionem originalis peccati, undecumque materia humani corporis venerit, sed a quo agente in speciem naturæ humanæ fuerit commutata.

Ad decimumquintum dicendum, quod agens propinquum, & remotum possunt distingui dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per accidens quidem, sicut cum remotio & distantia attenditur tantum secundum locum, vel secundum tempus, vel secundum aliquid huiusmodi accidentale causæ, inquantum est causa: & sic verum est quod agens propinquum magis imprimit in effectum quam agens remotum; sicut ignis propinquus magis calefacit quam ignis remotus, & malum propinquum secundum tempus magis movet animam quam remotum. Per se autem distinguuntur agens propinquum, & remotum, secundum naturalem ordinem causarum in causando: & hoc modo agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum. Dicitur enim in Libro de causis (prop. 1.) quod omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda: quia causa secunda non agit nisi ex virtute causæ primæ. Quod autem effectus recipit interdum speciem agentis propinqui, & non agentis remoti, non est propter defectum influentiæ quæ fit ab agente remoto, sed propter defectum materiæ, quæ non potest recipere tam excellentem formam: unde si materia sit susceptiva formæ principalis agentis, recipiet eam magis quam formam agentis propinqui; sicut domus magis recipit formam artis quam formam instrumenti. Quia ergo vetustas originalis peccati invenitur in omnibus secundum quod sunt moti a primo parente, ut supra dictum est: ideo nullus transmittit peccatum originale, nisi prout generat in virtute primi agentis. Et propter hoc magis dicitur contrahi ab Adam quam a prosimo parente.

Ad decimumsextum dicendum, quod libido nominat inordinatam concupiscentiam actualem. Dictum est autem supra (in solutione ad 3. arget. artic. 2. in corp.) quod materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quæ provenit ex hoc quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrenandi. Sic ergo libido actuali quæ est in coitu, est signum concupiscentiæ habitualis, quæ materialiter se habet in originali peccato. Causa autem quod aliquis transmittat originale peccatum in prolem, est id quod remanet in eo de peccato originali, etiam post baptismum, ut dictum est (in solutione ad 3. & 7. arg.) scilicet concupiscentia, vel fomes. Sic enim patet quod libido actualis non est causa quod transmittatur originale peccatum, sed signum causæ. Unde si miraculose fieret ut actualis libido totaliter removeretur coitu manente, tamen nihilominus proles traheret peccatum originale. Unde Augustinus cum dixit quod libido transmittit peccatum, posuit signum pro signato. Obiectio autem procedebat de hac libidine actuali: ad quam quidem cooperatur calor intensior; non tamen tota causa est ex calore, sed principalior causa est ex virtute talis animæ quæ principaliter operatur in semine, ut dicit Philosophus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod caritas diminuit actualem libidinem, inquantum concupiscibilis obedit rationi; non autem sic obedit in statu naturæ corruptæ, quin aliquid de motu proprio retineat, etiam præter ordinem rationis: & ideo omnino non tollitur libido, quantumcumque caritas viæ augeatur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod in actu generationis, etiam in iustis, est actualis libido dum concupiscibilis immoderate in delectabile carnis tendit, & voluntas etiam: & si contra rationem nihil faciat, aut velit, tamen ordinem rationis actualis non attendit propter vehementiam passionis.

Ad decimumnonum dicendum, quod principium peccati est ex nobis, principium autem boni meritorii est ex Deo: unde in Adam fuit aliquod bonum quod potuit omnibus communicari, scilicet originalis iustitia, quam tamen a Deo habuit; sed malum quod in alios transmittit, habuit ex seipso; ut potius dici possit quod Deus fuisset transfusor boni; homo autem est transfusor mali. Bonum autem pœnitentiæ ipsius non est transfusum ad alios, quia eius principium fuit gratia personaliter illi homini data.

Ad vicesimum dicendum, quod comedere significat actum personalem, sed peccare potest pertinere ad personam, & ad naturam: & ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam, dicuntur in Adam peccasse, non autem dicuntur in Adam comedisse.

AR-

ARTICULUS VII.

Utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant.

1. 2. *quaest.* lxxxi. *art.* 4.

SEptimo quaeritur, utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant. Et videtur quod sic. Anima enim inficitur peccato originali propter infectionem carnis cui unitur. Sed caro hominis peccatoris est infecta infectione peccati in actu, semen autem in virtute tantum: quia cum careat anima rationali, non est susceptivum infectionis peccati. Magis ergo contrahit maculam originalis peccati homo qui miraculose formaretur ex carne alicuius habentis peccatum originale, puta ex costa, vel pede, vel manu, quam si generetur ex semine.

2. Praeterea. Gen. III. dicit quaedam Glossa, quod in lumbis Adae tota posteritas fuit corrupta: quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii. Sed si aliquis homo formaretur de corpore alterius hominis, puta de manu, vel pede, separaretur caro eius in loco supplicii. Ergo contraheret corruptionem originalis peccati.

3. Praeterea. Peccatum originale est peccatum totius naturae humanae, ut supra (art. 1. & 2. huius quaest. & art. praeced. ad argu. 9.) dictum est. Sed ille homo qui formaretur ex carne alterius hominis, pertineret ad humanam naturam. Ergo contraheret peccatum originale.

4. Praeterea. In generatione hominis, & cuiuslibet animalis, materia corporis ministratur a femina. Sed anima inficitur per infectionem peccati, ex hoc quod unitur materiae corporali. Ergo licet Adam non peccasset, Eva peccante, proles ex utroque nata peccatum originale contraheret, non propter infectionem virilis seminis, sed propter materiam tantum.

5. Praeterea. Mors, & corruptio qualibet provenit ex necessitate materiae. Sed materia ministratur a matre. Ergo si Eva fuisset facta mortalis, & passibilis peccando, Adam non peccante, filii qui nascerentur, passibiles, & mortales fuissent. Sed poena non est sine culpa. Ergo peccatum originale contraxissent.

6. Praeterea. Damascenus dicit in III. Libro (orthod. Fidei cap. II. & XII.) quod Spiritus sanctus supervenit virgini purgans ipsam. Non autem potest dici, quod illa purgatio fuerit superflua: quia cum natura creata nihil superfluum operetur, multo minus Spiritus sanctus. Si ergo purgatione non praecedente corpus Christi assumptum fuisset de virgine, contraxisset nihilominus originale peccatum. Et sic videtur quod hoc ipsum sufficiat ad contrahendum originale peccatum, quod aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat.

Sed contra est quod Augustinus dicit X. super Genes. ad litt. (cap. XIX. XX. & XXI.) quod Christus non peccavit in Adam, neque decimatus fuit in lumbis Abrahae: quia non fuit ibi secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam.

Respondeo dicendum, quod huius quaestionis veritas ex praemissis potest accipi. Dictum est enim supra (art. praeced.) quod peccatum originale a primo parente derivatur in posteros, inquantum posteri moventur a primo parente per originem. Manifestum est autem quod materiae non est movere, sed moveri: unde qualitercumque aliquis materialiter procedit ex Adam, vel ex his qui ab Adam processerunt, nullo modo contraheret originale peccatum, nisi seminaliter propagaretur ex eo; sicut nec etiam peccatum originale contraheret, si aliquis homo de novo formaretur de terra. Non enim refert quantum ad conditionem hominis, de qua materia formetur, sed a quo agente formetur: quia ab agente recipit formam, & dispositiones, ut dictum est. Materia vero non retinet priorem formam, aut dispositionem, sed novam acquirit per generationem.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis homo formaretur ex digito, vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta, & recedente a sua dispositione: quia generatio unius est corruptio alterius. Unde infectio quae praecessit in carne, non remaneret ad inficiendum animam.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod locus exilii sit causa contrahendi originale peccatum: quia si homo post peccatum in paradiso terrestri remansisset, transmisisset originale peccatum in posteros. Sed causa traductionis originalis peccati est corruptio naturae humanae in primo parente; locus autem exilii est concomitans ad corruptionem: unde in Glossa illa locus ponitur quasi concomitans causam, & non quasi causa.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale non pertinet ad naturam humanam absolute; sed secundum quod derivatur ab Adam per viam seminalem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod filii qui nascerentur ex Adam, ipso non peccante, & Eva peccante, non contraherent (a) originale peccatum: quia originale peccatum contrahitur per virtutem moventem ad naturam humanam, quæ est in semine maris secundum Philosophum (I. de gener. animalium cap. xx.) Et ideo quamvis Eva primo peccaverit, significanter tamen Apostolus dicit, quod per unum hominem peccatum in mundum intravit.

Ad quintum dicendum, quod aliquibus visum est quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante, & Eva peccante, mortales, & passibiles essent, propter hoc quod ista consequuntur materiam, quam ministrat mater: & tunc mortalitas, & passibilitas non essent defectus pœnales, sed naturales. Sed melius dicendum est, quod non essent passibiles, neque mortales: si enim Adam non peccasset, transfudisset iustitiam originalem in posteros, ad quam pertinet quod non solum anima subdatur Deo, sed etiam corpus subdatur animæ; per quod excluditur passibilitas, & mortalitas.

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod Christus fuit conceptus ex virgine sine virili semine, habuit quod non contraheret originale peccatum. Præcessit autem purgatio non tamquam ad hoc necessaria ut sine originali peccato conciperetur, sed quia carnem quam Verbum Dei suscepit, omnis puritas decebat.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant.

1. 2. *quæst.* lxxxi *art.* 2.

OCtavo quæritur, utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Et videtur quod sic. David enim ex legitimo matrimonio natus dicit (Psalm. l. 7.) *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea:* ex quo videtur quod multa sunt originalia peccata unius hominis. Sed hoc esse non posset, si peccata proximorum parentum originaliter non transirent in posteros, sed solum peccatum primi hominis. Ergo peccata proximorum parentum originaliter transeunt in posteros.

2. Præterea. Sicut natura humana fuit in Adam, ita in singulis hominibus. Sed Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam, & corruptam transmisit in posteros: quia qualem habuit, talem communicavit. Ergo & quilibet alius suo peccato actuali corrumpit naturam humanam in seipso, & huiusmodi corruptionem transmittit in posteros; & sic peccata actualia proximorum parentum transeunt originaliter in posteros, sicut & peccatum primi parentis.

3. Sed diceretur, quod in Adam fuit humana natura integra; & ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato: in aliis autem hominibus est natura humana iam corrupta; & ideo per eorum actualia peccata corrumpi non potest. Sed contra est quod Apocal. ult. 11. dicitur: *Qui iustus est, iustificetur adhuc; & qui in sordibus, sordescat adhuc*. Sed esse (b) eam in sordibus peccati est esse corruptam. Ergo natura quæ est in aliquo corrupta, potest adhuc ulterius corrumpi.

4. Sed dicendum, quod illa corruptio naturæ quæ fiebat per peccatum primi parentis, de natura integra fecit corruptam; & ideo potuit causare transfusionem originalis peccati; sed aliæ corruptiones naturæ quæ fiunt per peccata actualia, hoc non faciunt; & ideo non causant transfusionem originalis peccati. Sed contra. Medium comparatum uni extremorum habet rationem alterius; sicut pallidum comparatur ad album, ut nigrum ad album. Sed minus corruptum, medium est inter integrum & magis corruptum. Ergo idem operatur corruptio naturæ qua transmutatur de integro in corruptum, & corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum.

5. Sed dicendum, quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio; & ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis. Sed contra. Si primo homine non peccante aliquis posterorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, & talem transmisisset in posteros; & tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio. Non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati quod natura humana corrumpatur per primum naturæ principium.

6. Præ-

(a) *Al. deest* originale peccatum. (b) *Forte* naturam.

6. Praeterea. Exod. xx. 5. dicitur: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem*: quod non potest referri nisi ad peccatum actuale proximorum parentum. Ergo peccata actualia proximorum parentum originaliter traducuntur in posteros.

7. Sed diceretur, quod hoc intelligitur de transitu peccatorum quantum ad poenam, non autem quantum ad culpam. Sed contra. Effectus non potest esse sine causa sua. Sed poena est effectus culpae. Ergo si traducitur poena, necesse est ut traducatur & culpa.

8. Sed diceretur, quod poena quae supponit culpam, non semper est in eodem, sed quandoque in alio. Sed contra. Poena a Deo est, & iusta est. Iustitia autem est aequalitas quaedam. Oportet ergo quod poena inaequalitatem culpae ad aequalitatem reducat. Sed hoc non posset esse, nisi in eodem fieret aequalitas per poenam in quo praecessit inaequalitas per culpam, ut scilicet patiatur aliquid secundum voluntatem Dei, contra voluntatem suam, qui peccando fecit contra voluntatem Dei, secundum voluntatem suam. Oportet ergo quod ad eumdem transeat poena ad quem transit culpa.

9. Praeterea. Matth. xxvii. 25. Iudaei dixerunt: *Sanguis eius super nos, & super filios nostros*: quod exponens Augustinus in quodam sermone de passione dicit: „ Ecce „ quae bona ad heredes suos quodam sacri„ legii testimonio transmittunt: macula san„ guinis se perfundunt, & posteros peri„ munt. " Ergo peccatum actuale aliorum hominum quam Adam transit ad posteros etiam quantum ad maculam.

10. Praeterea. Adam peccante omnes in eo peccavimus, ut dicit Apostolus; & hoc ideo quod in eo eramus secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit (Lib. X. sup. Gene. cap. xix. xx. xxii.) Sed sicut fuimus in Adam secundum seminalem rationem, ita etiam in proximis parentibus. Ergo etiam eis peccantibus nos peccavimus; & ita originaliter eorum peccata ad nos transeunt.

11. Praeterea. Mors, quae est privatio vitae, est poena originalis peccati. Sed vita hominis semper magis & magis minoratur: in principio enim mundi diutius homines vivebant quam modo. Ergo cum poena crescat, videtur quod augeatur a culpa; & sic per peccata actualia proximorum parentum aliquid addatur ad originale peccatum quod trahitur ex primo parente.

12. Praeterea. Ante institutionem circumcisionis pueri salvabantur in sola fide parentum, ut Gregorius dicit (IV. Moral. cap. 11. circa med.) Ergo & per infidelitatem (a) damnabantur. Sed infidelitas est peccatum actuale. Ergo actuale peccatum proximorum parentum transit ad posteros.

13. Praeterea. Efficacius est ad agendum quod inest secundum speciem, & secundum rem, quam quod inest secundum speciem tantum. Sed turpitudo corporalis imaginata, quae est secundum speciem tantum in generante, transit ad posteros: unde Hieronymus dicit in libro de Hebraicis quaestionibus, quod quaedam mulier peperit puerum nigrum ad aspectum AEthiopis in pariete depicti. Ergo multo magis turpitudo peccati, quae est in anima patris & secundum rem, & secundum speciem, transit ad posteros.

14. Praeterea. Magis aliquis potest communicare alteri quod habet a seipso quam quod habet ab alio. Sed proximi parentes transfundunt in posteros corruptionem peccati originalis, quae in eos ab Adam derivatur. Ergo multo magis transfundunt corruptionem actualium peccatorum.

15. Praeterea. Secundum iura canonica, & civilia filii obligantur pro peccatis parentum: nam filii (b) servorum, quamvis sint ex libera matre geniti, addicuntur servituti; heredes autem alicuius furis obligantur pro furto patris secundum iura canonica, etiamsi nihil ad eos de furto pervenerit, lite etiam non contestata cum patre; filii etiam eorum qui peccant crimine laesae maiestatis, portant parentum ignominiam. Ergo peccata parentum ad filios transeunt.

16. Praeterea. Magis conveniunt filii cum proximis parentibus quam cum primo parente, & immediatius se habent ad eos. Si ergo peccatum primi parentis transit in posteros, multo magis peccata proximorum parentum.

17. Praeterea. Ea quae sunt corporis, traducto corpore traducuntur. Sed quaedam peccata actualia pertinent ad corpus: dicit enim Apost. I. ad Corinth. vi. 18. *Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat*. Ergo huiusmodi peccata actualia a proximis parentibus originaliter ad posteros derivantur.

P 2 Sed

(a) al. damnabuntur. (b) al. sacerdotum.

Sed contra. Peccatum opponitur merito. Sed merita parentum non derivantur ad posteros: alioquin non omnes nasceremur filii iræ. Ergo peccata actualia proximorum parentum non in posteros transeunt.

Præterea. Ezech. XVIII. 20. dicitur: *Filius non portabit iniquitatem patris*. Portaret autem, si a patre in ipsum transiret. Ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios.

Respondeo dicendum, quod super hoc Augustinus quæstionem movet in Enchiridio (cap. XLVI. & XLVII.) & insolutam dimittit. Sed si diligenter consideretur, impossibile est quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Ad cuius evidentiam notandum est, quod generans univocum naturam suæ speciei communicat generato, & per consequens omnia accidentia quæ speciem consequuntur: sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem. Si autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam genito etiam quantum ad accidentia individualia. Sed hoc verum est de accidentibus quæ aliqualiter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus quæ solum pertinent ad animam, maxime intellectivam, quæ non est virtus in organo corporali: homo enim albus plerumque generat filium album, & magnus magnum; numquam autem Grammaticus Grammaticum, aut Physicus Physicum. Quia vero per peccatum, gratiæ donum privatur, oportet idem considerare in peccato quod consideratur in dono gratiæ, quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanæ quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ratione personæ suæ tantum, sed ratione totius naturæ humanæ ab eo derivandæ, quod donum fuit originalis iustitia. Huius etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animæ, quæ est intellectiva; sed diffundebatur ad inferiores animæ partes, quæ continebantur virtute doni prædicti totaliter sub ratione; & ulterius usque ad corpus, in quo nihil poterat accidere, dono prædicto manente, quod contrariaretur unioni ipsius ad animam. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagatum propter duo: primo quidem quia consequebatur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturæ; secundo quia pertingebat usque ad corpus, quod per generationem traducitur. Hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis: unde rationabiliter & peccatum illud propter easdem causas per originem ad posteros derivatur. Sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum opponuntur dono gratiæ quod divinitus confertur alicui ratione personæ suæ tantum; & iterum residet vis eius in sola anima intellectiva, neque derivatur ad corpus, ut per huiusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corporis. Et ideo nec ipsa gratia traducitur, nec etiam peccata actualia quorumcumque parentum, etiam ipsius Adæ, præter primum eius peccatum, traducuntur in posteros per modum originis. Possunt autem peccata actualia proximorum parentum derivari ad filios per imitationem propter conversationem assiduam filiorum cum eis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in uno homine est unum tantum; sed dicitur pluraliter: *In peccatis concepit me mater mea*: propter quatuor. Primo quidem secundum consuetudinem Scripturæ, in qua ponitur plurale pro singulari, ut patet Matth. II. 20. *Mortui sunt qui quærebant animam pueri*: quod dicitur pro solo Herode. Secundo quia peccatum originale est quodammodo causa sequentium peccatorum; & ita virtute continet in se multa peccata. Tertio quia in peccato actuali primi parentis, ex quo peccatum originale causatur, fuit multiplex peccati deformitas: fuit enim ibi superbia, inobedientia, gula, & furtum. Quarto quia corruptio originalis peccati ad diversas hominis partes pertinet; sed tamen propter hoc peccatum originale in homine non potest dici plura, nisi secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam subtrahendo donum gratuitum, quod poterat transire in posteros; quod non fit per actualia peccata proximorum parentum, ut ex dictis patet: quamvis addant ad hanc corruptionem per subtractionem gratiæ, vel aptitudinis ad ipsam gratiam quæ est donum personale.

Et per hoc patet responsio ad tertium, quartum, & quintum.

Ad sextum dicendum, quod hoc dicitur, quia peccatum transit a parentibus in posteros quantum ad pœnam. Verumtamen considerandum est, quod duplex est pœna. Una spiritualis, quæ pertinet ad animam; & tali pœna filius numquam punitur pro patre: & hoc ideo quia anima filii non est ex anima patris, sed immediate causatur a Deo. Et hæc ratio assignatur Ezech. XVIII. 4.

Sic.

Sicut anima patris mea est, ita & anima filii mea est: & vers. 20. *Filius non portabit iniquitatem patris*. Alia pœna est corporalis, vel eorum quæ ad corpus pertinent; & quantum ad hanc pœnam filii pro parentibus puniuntur, præsertim quando conformantur parentibus in culpa: quantum enim ad corpus, quod a parente traducitur, filius est aliquid patris.

Ad septimum dicendum, quod pœna temporalis, qua filius quandoque punitur, habet pro causa culpam in patre præcedentem.

Ad octavum dicendum, quod inquantum filius est aliquid patris, sic in pœna filii punitur etiam pater.

Ad nonum dicendum, quod sanguis Christi obligat filios Iudæorum, inquantum sunt imitatores paternæ malitiæ ipsam approbando.

Ad decimum dicendum, quod in primo parente, & in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturæ, non tamen secundum communicationem in persona: & ideo peccato subtrahente donum naturæ participamus, non autem peccato subtrahente donum personæ.

Ad undecimum dicendum, quod hoc quod modo minus homines vivunt quam in principio mundi, non est propter aggravationem originalis peccati, neque propter continuam debilitationem naturæ, ut quidam dicunt: alioquin per processum temporis semper magis & magis vita hominis breviaretur, quod patet esse falsum; cum modo tantum homines vivant, sicut & in tempore David, qui dicebat (Psalm. lxxxix. 10.) *Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta annis*. Illa ergo diuturnitas vitæ fuit ex virtute divina, ut genus humanum multiplicaretur.

Ad duodecimum dicendum, quod a principio humani generis remedium contra originale peccatum adhiberi non potuit, nisi per virtutem mediatoris Dei & hominis Iesu Christi. Fides ergo antiquorum cum aliqua protestatione fidei valebat parvulis ad salutem, non prout erat quidam actus meritorius credentium (unde non requirebatur quod esset actus fidei formatæ) sed ex parte rei creditæ, scilicet ipsius mediatoris. Sic enim & sacramenta, quæ postea sunt instituta, valent, inquantum sunt quædam fidei protestationes: unde non sequitur quod infidelitas parentum filiis noceret, nisi per accidens, sicut removens remedium peccati.

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio est vis quædam in organo corporali: unde ad speciem imaginatam mutatur spiritus corporeus, in quo fundatur vis formativa, quæ operatur in semine: & ideo interdum aliqua imitatio fit in prole ex imaginatione parentis in ipso coitu, si sit fortis. Sed infectio peccati maxime actualis totaliter manet in anima, & non pertinet ad corpus. Unde non est simile.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa procedit ceteris paribus.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de transitu peccati quantum ad pœnam corporalem.

Ad decimumsextum dicendum, quod magis contraheret homo peccatum a proximo parente quam a primo, si per peccatum proximi parentis tolleretur aliquod donum naturæ, sicut per peccatum primi parentis est ablatum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non quia macula huius peccati sit in corpore, immo est in anima, sicut & gratia cui opponitur; sed quia completur hoc peccatum in corporis delectatione, & in quadam corporis resolutione, quod in nullo alio peccato contingit. Nam in peccato gulæ non fit aliqua resolutio corporalis; in peccatis vero spiritualibus non est delectatio corporalis.

QUAESTIO V.

De pœna originalis peccati,

in quinque articulos divisa.

Primo enim quæritur, utrum pœna originalis peccati sit carentia divinæ visionis.

Secundo. Utrum peccato originali debeatur pœna sensibilis.

Tertio. Utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui decedunt cum solo originali.

Quarto. Utrum mors, & alii defectus huius vitæ sint pœnæ originalis peccati.

Quinto. Utrum mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales.

AR-

ARTICULUS I.

Utrum pœna originalis peccati sit carentia divinæ visionis.

QUæstio est de pœna originalis peccati. Et primo quæritur, utrum sit conveniens pœna originalis peccati carentia visionis divinæ. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur II. Physic. (com. lxii.) frustra est quod est ad finem quem non consequitur. Sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem ultimum: quæ quidem beatitudo in divina visione consistit. Ergo frustra est homo, si non perveniat ad visionem divinam. Sed Deus propter peccatum originale non destitit causare hominum generationem, ut Damascenus dicit. Cum ergo in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum quod ex sua origine contrahit, non incurrat reatum carentiæ visionis divinæ.

2. Præterea. Ezech. xviii. 4. dicitur: *Omnes animæ meæ sunt:* (a) *sicut anima filii mea est, ita & anima patris mea est.* Ex quo potest accipi, quod omnes animæ immediate sunt a Deo creatæ, & quod una non traducitur ab alia. Ergo pœna quæ tantum pertinet ad animam, non debet aliquis puniri pro peccato originali, quod a primo parente traducitur. Sed carentia divinæ visionis est pœna ad solam animam pertinens, sicut & ipsa visio divina solius animæ est. Ergo carentia divinæ visionis non est pœna debita originali peccato.

3. Præterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. xciii.) quod mitissima est pœna eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed Chrysostomus dicit super Matth. (homil. xlvii. ad popul. Antioch.) quod carentia divinæ visionis est maxima pœnarum, & intollerabilior quam gehenna. Ergo carentia visionis divinæ non est conveniens pœna originalis peccati.

4. Sed diceretur, quod sola carentia visionis divinæ est minor pœna quam carentia visionis divinæ cum pœna sensus, quæ debetur peccato actuali. Sed contra. Pœna, cum sit quoddam malum, in privatione alicuius boni consistit. Sed proportio privationum ad invicem est sicut proportio eorum quæ privantur: sic enim surditas se habet ad cæcitatem sicut auditus ad visum. Sed per carentiam divinæ visionis privatur homo Deo; per pœnam autem sensus privatur quodam bono creato, scilicet sensus delectatione, vel aliquo huiusmodi. Bonum autem creatum additum bono increato, non facit magis beatum: dicit enim Augustinus in Lib. Confess. (V. cap. iv.) ad Deum loquens: *Qui te, & illa novit,* scilicet creaturas, *non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Ergo qui privatur bono increato solo per carentiam visionis divinæ, non est minus miser quam ille qui cum hoc patitur pœna sensus.

5. Sed dicendum, quod licet non sit minus beatus quantum ad præmium essentiale, est tamen minus beatus quantum ad præmium accidentale. Sed contra. Præmium accidentale accidentaliter se habet ad beatitudinem. Sed per intensionem accidentis non intenditur id cuius est accidens: non enim si homo est magis albus, propter hoc fit magis homo. Ergo beatitudo, quæ essentialiter consistit in fruitione summi boni, non intenditur per quodcumque bonum creatum additum.

6. Præterea. Cum bonum increatum in infinitum excedat bonum creatum, comparatur bonum creatum ad bonum increatum sicut punctus ad lineam. Sed linea non efficitur maior per adiectionem puncti. Ergo nec per additionem boni creati fit maior beatitudo, quæ consistit in fruitione boni increati.

7. Sed dicendum, quod quamvis Deus sit bonum infinitum, tamen visio Dei non est bonum infinitum: quia Deus ab intellectu creato finite videtur: & ita qui privatur visione divina, non privatur bono infinito. Sed contra. Cuicumque subtrahitur sua perfectio, privatur sua perfectione. Sed visio est perfectio videntis. Ergo cuicumque subtrahitur visio, privatur ipso viso: & sic cum ipsum visum sit bonum infinitum, qui privatur Dei visione, privatur bono infinito.

8. Præterea. Ipse Deus est hominis merces, qui ad Abraham dixit: (a) *Ego Dominus merces magna nimis:* Gen. xv. 1. Ergo qui privatur ultima mercede, quæ consistit in divina visione, privatur ipso Deo, qui est bonum infinitum.

9. Præterea. Peccato originali debetur minor pœna quam peccato veniali: alioquin pœna peccati originalis non esset mitissima, ut dicit Augustinus. Sed peccato veniali debetur pœna sensibilis, non autem carentia visionis divinæ. Cum ergo indubitanter carentia

(a) Vulgata: *ut anima patris, ita & anima filii mea est.* (b) Vulgata: *ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis.*

rentia visionis divinæ sine pœna sensus sit maior pœna quam pœna sensus sine carentia visionis divinæ, videtur quod peccato originali non debeatur pro pœna carentia visionis divinæ.

10. Sed dicendum, quod peccato veniali debetur carentia divinæ visionis ad tempus, sicut & pœna sensus. Sed contra. AEternitas addita plus aggravat pœnam carentiæ visionis divinæ quam pœna sensibilis temporalis: unde nullus tam (a) male dispositus est qui non vellet potius quamcumque pœnam temporalem subire quam perpetua visione divina carere. Si ergo peccatum originale puniatur perpetua carentia visionis divinæ, magis punitur quam peccatum veniale; & ita non est mitissima eorum pœna.

11. Præterea. Secundum leges dicimus: *Dignus est misericordia qui alieno vitio laboravit*. Sed ille qui punitur pro solo peccato originali, laboravit alieno vitio, scilicet primi parentis. Ergo dignus est misericordia. Non ergo ei debetur pœna gravissima, quæ est carentia visionis divinæ.

12 Præterea. Augustinus dicit in Lib. de duabus animabus (cap. XI. circa princ.) *Reum tenere quemcumque, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniustitiæ, & insaniæ est*. Sed nihil tale cadit in Deum. Cum ergo puer qui nascitur, vitare non potuerit originale peccatum, videtur quod ex hoc non incurrat reatum alicuius pœnæ.

13. Præterea. Peccatum originale est privatio originalis iustitiæ, ut Augustinus (Anselmus in Lib. de peccato origin.) dicit. Sed habenti originalem iustitiam, cum possit non habere gratiam, non debetur visio divina. Ergo nec peccato originali respondet perpetua carentia visionis divinæ.

14. Præterea. Ut legitur Genes. III. 12. Adam se excusavit dicens: *Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi, & comedi*: fuissetque sufficiens excusatio, & pœnam non mereretur, si suggestioni mulieris resistere non potuisset. Sed Deus dedit carnem animæ, cuius infectioni resistere non potest. Ergo non videtur quod ex hoc obligetur ad aliquam pœnam.

15. Præterea. Homini in naturalibus constituto, etiam si numquam peccasset, debetur ei carentia visionis divinæ, ad quam pervenire non potuit nisi per gratiam. Sed pœna proprie debetur peccato. Ergo carentia visionis divinæ non potest dici pœna peccati originalis.

(a) Al. bene.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV. Moralium (cap. XXIIII. in novis extmp.) *Peregrina mens lucem, ut est, videre non valet: quia hanc ei captivitas suæ damnationis abscondit*.

Præterea. Innocentius III. dicit in Decretalibus (Lib. III. tit. XLII. cap. *Maiores*) quod originali peccato debetur pro pœna carentia visionis divinæ.

Respondeo dicendum, quod conveniens pœna originalis peccati est carentia visionis divinæ. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum ad perfectionem alicuius rei duo pertinere videantur: quorum primum est quod sit capax alicuius boni magni, vel actu habeat illud; aliud vero est quod exteriori auxilio non indigeat in nullo, vel in paucis: prima conditio præponderat secundæ: multo enim melius est quod est capax magni boni, quamvis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis quam illud quod non est capax nisi parvi boni; quod tamen absque exteriori auxilio, vel cum pauco auxilio consequi potest; sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicuius hominis, si possit consequi perfectam sanitatem, licet multis auxiliis medicinæ, quam si possit consequi solum sanitatem quamdam imperfectam absque auxilio medicinæ. Creatura ergo rationalis in hoc præeminet omni creaturæ, quod capax est summi boni per divinam visionem & fruitionem; licet ad hoc consequendum naturæ propriæ principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinæ gratiæ. Sed circa hoc considerandum est, quod aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturæ rationali, scilicet auxilium gratiæ grarum facientis, qua quælibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam, secundum illud Apostoli ad Rom. VI. 23. *Gratia Dei, vita æterna*. Sed præter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suæ compositionis. Est enim homo compositus ex anima, & corpore, & ex natura intellectuali, & sensibili; quæ quodammodo si suæ naturæ relinquantur, intellectum aggravant, & impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires, & ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus

pus est propter animam, & sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, & vires sensitivæ sub mente intellectuali, est quasi dispositio quædam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum, & ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitiæ subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est. Cum autem aliquis peccando abiicit a se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, & ipsa subtractio illius boni est conveniens pœna eius: & ideo conveniens pœna peccati originalis est subtractio gratiæ, & per consequens visionis divinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo frustra & vane factus esset, si beatitudinem consequi non posset, sicut quælibet res quæ non potest consequi ultimum finem. Unde ne homo frustra & vane factus esset, cum peccato originali nascens, a principio humani generis proposuit Deus homini remedium, per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorem Deum & hominem Iesum Christum, per cuius fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. Unde in Psalm. xxxviii. 48. dicitur: *Memorare quæ mea substantia: numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* quod exponens Glossa (August. concione 11. in Psalm. lxxxviii. a med.) dicit, quod David petit incarnationem Filii, qui de sua substantia carnem assumpturus erat, & per ipsum homines erant a vanitate liberandi.

Ad secundum dicendum, quod anima huius pueri qui sine baptismo decedit, non punitur carentia visionis divinæ propter peccatum Adæ, secundum quod fuit personale peccatum eius; sed punitur pro infectione originalis culpæ, quam incurrit ex unione ad corpus, quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationem. Iniustum enim esset ut derivaretur reatus pœnæ, nisi & derivaretur infectio culpæ: unde Apostolus Rom. v. 12. præmittit derivationem culpæ derivationi pœnæ, dicens: *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, & per peccatum mors.*

Ad tertium dicendum, quod gravitas alicuius pœnæ potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius boni quod privatur per malum pœnæ; & sic carentia visionis divinæ, & fruitionis Dei, est gravissima pœnarum. Alio modo per comparationem ad eum qui punitur; & sic tanto est gravior pœna, quanto id quod subtrahitur, est magis proprium & connaturale ei cui subtrahitur; sicut magis diceremus puniri hominem, si auferretur ei patrimonium suum, quam si impediretur ne perveniret ad regnum quod ei non debetur. Et per hunc modum dicitur esse mitissima omnium pœnarum sola carentia visionis divinæ, inquantum visio divinæ essentiæ est quoddam bonum omnino supernaturale.

Ad quartum dicendum, quod bonum creatum additum bono increato non facit maius bonum, nec magis beatum. Cuius ratio est, quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis id quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid maius: sicut duo calida adiuncta ad invicem, possunt facere magis calidum; sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit in Lib. de divin. Nomin. (cap. 1. a med.) omnia autem alia sint bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus: quia cuiuslibet realterius bonitas continetur in ipso. Unde cum beatitudo nihil sit aliud quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinæ visioni, aut fruitioni, non faciet magis beatum: alioquin Deus esset factus beatior condendo creaturas. Nec tamen est eadem ratio de beatitudine, & miseria: quia sicut beatitudo consistit in coniunctione ad Deum, ita miseria consistit in recessu a Deo; a cuius quidem similitudine, & participatione recedit quis per cuiuslibet boni privationem: unde quodlibet bonum privatum facit magis miserum, licet non quodlibet bonum additum faciat magis beatum: quia per bonum additum, homo non magis Deo adhæret quam si ei immediate coniungatur; sed per bonum subtractum magis ab eo elongatur.

Ad quintum dicendum, quod additio præmii accidentalis non facit magis beatum: quia præmium accidentale attenditur secundum aliquod bonum creatum; vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quædam similitudo, & participatio boni increati; ita adeptio boni creati est quædam similitudinaria beatitudo, per quam tamen vera beatitudo non augetur.

Ad

Ad sextum dicendum, quod sicut punctum non auget lineam, ita bonum creatum non auget beatitudinem.

Septimum, & octavum concedimus: qui enim divina visione, & fruitione privatur, ipso Deo privatur.

Ad nonum dicendum, quod peccatum veniale originali comparatum, quodammodo est maius, & quodammodo est minus. Peccatum enim veniale comparatum huic personæ vel illi, magis habet de ratione peccati quam peccatum originale: quia peccatum veniale est peccatum voluntarium voluntate huius personæ, non autem peccatum originale. Sed originale peccatum comparatum ad naturam est gravius: quia privat naturam maiori bono quam peccatum veniale privet personam, scilicet bono gratiæ: & propter hoc debetur ei carentia visionis divinæ: quia ad visionem divinam non pervenitur nisi per gratiam, quam veniale peccatum non excludit.

Ad decimum dicendum, quod perpetuitas pœnæ consequitur perpetuitatem culpæ, quæ provenit ex carentia gratiæ: quia culpa non potest remitti nisi per gratiam. Et quia per peccatum originale excluditur gratia, non autem per peccatum veniale; ideo peccato originali debetur pœna perpetua, non autem peccato veniali.

Ad undecimum dicendum, quod iste puer decedens sine baptismo, laboravit quidem vitio alieno quantum ad causam, quia scilicet peccatum ab alio traxit; laboravit tamen vitio proprio, inquantum a primo parente culpam contraxit: & ideo dignus est misericordia diminuente, non tamen totaliter relaxante.

Ad duodecimum dicendum, quod puer iste sine baptismo decedens non habet reatum ex hoc quod non fecit aliquid, hoc enim esset peccatum omissionis; sed habet reatum ex eo quod infectionem culpæ originalis contraxit.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium, quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiæ; quod tamen credo esse falsum: quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione humanæ mentis ad Deum, quæ firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem iustitiam debebatur visio divina. Sed tamen prædicta opinione supposita, adhuc ratio non concludit: quia licet originalis iustitia gratiam non includeret, tamen erat quædam dispositio quæ præexigebatur ad gratiam: & ideo quod contrariatur originali iustitiæ, contrariatur etiam gratiæ; sicut quod contrariatur iustitiæ naturali, contrariatur gratiæ, ut furtum, homicidium, & alia huiusmodi.

Ad decimumquartum dicendum, quod si vir non potuisset resistere persuasioni mulieris, sufficienter excusatus fuisset a peccato actuali, quod propria voluntate committitur: & sic etiam anima huius pueri excusata est a reatu actualis peccati; non autem a reatu originalis, cuius infectionem contrahit per unionem ad carnem.

Ad decimumquintum dicendum, quod homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina, si sic decederet; sed tamen non competeret ei debitum non habendi. Aliud est enim non debere habere, quod non habet rationem pœnæ, sed defectus tantum; & aliud debere non habere, quod habet rationem pœnæ.

ARTICULUS II.

Utrum peccato originali debeatur pœna sensus.

Secundo quæritur, utrum peccato originali debeatur pœna sensus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in Hipognost. (Lib. de Fide & ope. cap. 111. parum ante med.) quod parvuli decedentes sine baptismo experientur gehennam. Sed gehenna nominat pœnam sensus. Ergo peccato originali debetur pœna sensus.

2. Præterea. Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de Fide ad Petrum (cap. XXVII.) *Firmiter tene, & nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transierunt, æterno supplicio puniendos*. Sed supplicium nominat pœnam sensus. Ergo peccato originali debetur pœna sensus.

3. Præterea. Gregorius dicit IX. Moral. (cap. XII. in nov. exemp.) super illud Iob, *Multiplicavit vulnera mea sine causa*, quod „ a culpa originali sacramenta non „ liberant: & licet ex proprio nihil ege„ rint, tamen illuc ad tormenta perve„ niunt. “ Sed tormentum nominat pœnam sensus. Ergo peccato originali debetur pœna sensus.

4. Præterea. Peccatum originale huius pueri videtur esse eiusdem speciei cum peccato actuali primi parentis, cum procedat ab eo sicut effectus a propria causa. Sed pec-

peccato actuali primi parentis debetur poena sensus. Ergo & peccato originali huius pueri.

5. Praeterea. Agens coniunctum passibili inducit poenam sensus. Sed animae puerorum sunt passibiles, & etiam corpora post resurrectionem; cum non habeant dotem impassibilitatis. Ergo ad praesentiam ignis poenam sensus patientur.

6. Praeterea. Post iudicium poena peccatorum consummabitur. Sed poena puerorum sine baptismo decedentium, qui pro solo originali puniuntur, non posset post iudicium consummari, nisi carentiae visionis divinae, quam numquam (*a*) non sustinent, aliqua poena sensus adderetur. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

7. Praeterea. Poena debetur culpae. Sed causa peccati originalis est caro. Cum ergo carni non debeatur aliqua poena, nisi sensus, videtur quod peccato originali debeatur maxime poena sensus.

8. Praeterea. Si aliquis decedat cum peccato originali, & veniali simul, patietur perpetuo poenam sensus. Sed poena perpetua non debetur peccato veniali. Ergo debetur peccato originali poena sensibilis perpetua.

Sed contra est quod Bernardus dicit (serm. III. de resurrect. parum ante med.) quod *sola propria voluntas ardet in inferno*. Sed originale peccatum non est peccatum propriae voluntatis, immo consequitur ex voluntate aliena. Ergo peccato originali non debetur poena sensus.

Praeterea. Innocentius III. dicit in Decretali (Lib. III. titulo XLII. qui est de baptismo, & eius effectu cap. *Maiores*) quod poena sensus debetur peccato actuali. Sed originale peccatum non est actuale. Ergo ei pena sensus non debetur.

Respondeo dicendum, quod communiter dicitur: Peccato originali non debetur pena sensus, sed solum pena damni, scilicet carentia visionis divinae. Et hoc videtur esse rationabile propter tria. Primo quidem quia persona qualiber est alicuius naturae suppositum: & ideo ad ea quae sunt naturae, per se & immediate ordinatur; ad ea vero quae sunt supra naturam, ordinatur mediante natura. Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae, vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae. Ut autem ex praemissis patet, peccatum originale est vitium naturae, peccatum autem actuale est vitium personae. Gratia autem, & visio divina sunt supra naturam humanam; & ideo privatio gratiae, & carentia visionis divinae debentur alicui personae non solum propter actuale peccatum, sed etiam propter originale. Pena autem sensus opponitur integritati naturae, & bonae eius habitudini; & ideo pena sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale. Secundo quia pena proportionatur culpae; & id o peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono, & conversio ad bonum commutabile, debetur & pena damni, scilicet carentia visionis divinae respondens aversioni, & pena sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animae a iustitia originali: & ideo peccato originali non debetur pena sensus, sed solum pena damni, scilicet carentia visionis divinae. Tertio quia pena sensus numquam debetur habituali dispositioni: non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur: sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquid damnum; puta, qui non habet scientiam litterarum, ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quae parvulum facit habilem ad concupiscendum, ut Augustinus dicit (serm. XLV. de tempore) adultum autem actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur pena sensus, sed solum pena damni: quia scilicet non est idoneus perduci ad visionem divinam propter privationem originalis iustitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen tormenti, supplicii, gehennae, & cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum invenitur, est large accipiendum pro pena, ut ponatur species pro genere. Ideo autem sancti tali modo loquendi usi sunt, ut detestabilem redderent errorem Pelagianorum, qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam penam deberi.

Et per hoc patet solutio ad secundum, & tertium, & ad omnia similia.

Ad quartum dicendum, quod in uno peccato

(*a*) *Al. deest* non.

cato primi parentis omnes peccaverunt, ut Apostolus dicit Rom. VII. sed ad illud unum peccatum non omnes eodem modo se habent: pertinet enim illud peccatum ad Adam per propriam voluntatem, & est eius actuale peccatum; & ideo ei pro huiusmodi peccato pœna actualis debebatur: sed ad alios pertinet per originem, & non per actualem voluntatem; & ideo aliis pro huiusmodi peccato non debetur pœna sensus.

Ad quintum dicendum, quod in statu futuræ vitæ, ignis, & alia huiusmodi activa non agunt in animas, aut in corpora hominum secundum necessitatem naturæ, sed magis secundum ordinem divinæ iustitiæ: quia ille status est recipiendi pro meritis. Unde cum divina iustitia non exigat quod pueris, qui cum solo originali peccato decedunt, pœna sensus debeatur, nihil ab huiusmodi activis tales patientur.

Ad sextum dicendum, quod pœna puerorum cum originali decedentium, post indicium consummabitur, inquantum ipsi qui punientur hac pœna, consummati erunt per corporum resumptionem.

Ad septimum dicendum, quod quamvis peccatum originale per carnem derivetur ad animam, non tamen habet rationem culpæ, nisi secundum quod pertingit ad animam: & ideo pœna non debetur dispositioni carnis: & si aliquando caro puniatur, hoc est propter animæ culpam.

Ad octavum dicendum, quod hæc positio non videtur multis esse possibilis, quod aliquis decedat cum peccato originali, & veniali tantum: quia defectus ætatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis. Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suæ curam agere: quod si fecerint, iam absque peccato originali erunt, gratia superveniente; si autem non fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale. Si tamen esset possibile quod aliquis cum peccato originali, & veniali decederet, dico quod puniretur pœna sensus æterna. Æternitas enim pœnæ, ut dictum est, concomitatur carentiam gratiæ, ex qua proveniet æternitas culpæ. Et inde est quod peccatum veniale in eo qui recedit cum mortali, quia numquam remittitur, æterna pœna punitur propter gratiæ carentiam. Et similis ratio esset, si quis decederet cum originali, & veniali peccato.

ARTICULUS III.

Utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt.

Tertio quæritur, utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt. Et videtur quod sic. Omne enim quod naturaliter desideratur, si non habeatur quando est tempus habendi, causat afflictionem & dolorem; sicut patet, si quis cibum non habeat quando est naturæ necessarius. Sed homo naturaliter appetit beatitudinem: tempus autem habendi ipsam est post hanc vitam. Cum ergo illi qui cum peccato originali decedunt, beatitudinem non consequantur, quia carent visione divina, videtur quod afflictionem patiantur.

2. Præterea. Sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati se habent ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi. Ergo pueri non baptizati dolent propter demeritum Adæ.

3. Præterea. De ratione pœnæ est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati, est contristans, ut auctor est Philosophus in V. Metaphys. (com. VI.) Ergo si patiuntur aliquam pœnam, oportet quod inde tristentur.

4. Præterea. In perpetuum separari ab eo quem quis amat, est maxime afflictivum. Sed pueri naturaliter Deum amant. Ergo cum sciant se ab eo in perpetuum separatos, videtur quod hoc non possit esse sine afflictione.

Sed contra. Dolor pœnæ, seu afflictio pœnæ debetur delectationi culpæ, secundum illud Apoc. XVIII. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis suis, tantum date ei tormentum, & luctum*. Sed in peccato originali nulla fuit delectatio. Ergo neque in pœna erit aliquis dolor, sive afflictio.

Respondeo dicendum, quod aliqui posuerunt, quod pueri sentient aliquem dolorem, vel afflictionem interiorem ex carentia visionis divinæ, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientiæ: quia non sunt sibi conscii quod in eorum potestate fuerit culpam originalem vitare. Sed nulla ratio videtur esse quare subtrahatur eis exterior pœna sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quæ est multo magis pœnalis, & magis opponitur mitissimæ pœnæ, quam Augustinus (Enchir. cap. XCIII.) eis attribuit.

buit. Et ideo aliis videtur, & melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant. Et huius rationem aliqui diversimode assignant. Quidam enim dicunt, quod animæ puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris ignorantiæ constitutæ, quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas, nec aliquid circa hoc cogitant: & ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur convenienter dici. Primo quidem quia cum in pueris non sit peccatum actuale, quod est proprie peccatum personale, non debetur eis ut detrimentum aliquod patiantur in naturalibus bonis, secundum rationem supra assignatam: est autem naturale animæ separatæ, ut non minus, sed magis in cognitione vigeat quam animæ quæ sunt hic: & ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. Secundo quia secundum hoc illi qui sunt damnati in inferno, melioris (*a*) conditionis essent quantum ad nobiliorem sui partem, scilicet intellectum, in minoribus ignorantiæ tenebris existentes: & nullus est, ut Augustinus dicit (Lib. XI. de civit. Dei, cap. XXVII. a med.) qui non mallet dolorem pati cum sana mente quam gaudere insanus. Et ideo alii assignant causam huius, quod non affliguntur, ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum, neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod numquam potuit adipisci; sicut inordinatum esset, si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se numquam potuisse illam gloriam cælestem adipisci, ex eius carentia non dolebunt. Possumus tamen utrumque coniungentes mediam viam tenere, ut dicamus, quod animæ puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animæ separatæ secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione, quæ hic in nobis per fidem plantatur: eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, & quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. II. 9. quod *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se*: & postea subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*: quæ quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se privari tali bono, animæ puerorum non cognoscunt: & propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.

Ad primum ergo dicendum, quod animæ puerorum in peccato originali decedentium cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem rationem, non autem in speciali; & ideo de eius amissione non dolent.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Roman. V. maius est donum Christi quam peccatum Adæ: & ideo non oportet, si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quod non baptizati doleant propter peccatum Adæ.

Ad tertium dicendum, quod pœna non semper respondet actuali voluntati; puta, cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante: sed oportet quod pœna semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitualem, vel saltem contra inclinationem naturalem, ut supra (quæst. I. de malo art. 4. & 5.) dictum est, cum de malo pœnæ ageretur.

Ad quartum dicendum, quod pueri in originali decedentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriæ, quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum, quæ cognoscunt.

ARTICULUS IV.

Utrum mors, & alii defectus huius vitæ sint pœna originalis peccati.

I. 2. *quæst.* LXXXV. *per tot.*

QUarto quæritur, utrum mors, & alii defectus huius vitæ sint pœna originalis peccati. Et videtur quod non. Dicit enim Seneca (Lib. VI. naturalium quæstionum in fine illius) *Mors est hominis natura, non pœna*. Eadem ergo ratione nec alii defectus qui ad mortem ordinantur.

2. Præterea. Quidquid communiter invenitur

(a) al. cognitione

nitur in multis, convenit eis ratione alicuius quod in eis communiter invenitur. Sed mors, & alii defectus ad ipsam ordinati, communes sunt homini, & aliis animalibus. Ergo secundum aliquid commune inveniuntur in eis. Sed aliis animalibus non conveniunt ratione culpæ, quæ in eis esse non potest. Ergo nec hominibus; & sic non sunt pœna originalis peccati.

3. Præterea. Pœna debet esse proportionabilis peccato: (a) Deut. xxv. 2. *Pro mensura delicti erit & plagarum modus*. Sed culpa originalis est æqualis omnibus qui ex Adam nascuntur; defectus autem prædicti non sunt æquales: quia quidam statim nascuntur ægrotativi, quidam diversimode læsi, quidam bene dispositi. Huiusmodi ergo defectus non sunt pęna originalis peccati.

4. Præterea. Huiusmodi defectus sunt quædam pęna sensus. Sed pęna sensus debetur peccato propter conversionem indebitam ad bonum commutabile: quæ quidem conversio non est in originali peccato. Ergo huiusmodi defectus non respondet ei pro pęna.

5. Præterea. Gravius puniuntur homines post hanc vitam quam in hac vita. Sed post hanc vitam non debetur peccato originali pęna sensus, ut dictum est. Ergo nec in hac vita; & sic idem quod prius.

6. Præterea. Pęna respondet culpæ. Sed culpa pertinet ad hominem inquantum est homo. Cum ergo mors, & alia huiusmodi non sint hominis in eo quod homo, quia etiam aliis insunt; videtur quod huiusmodi defectus non sint pęnæ.

7. Præterea. Peccatum originale est privatio originalis iustitiæ, quæ inerat huiusmodi secundum animam. Sed huiusmodi defectus pertinent ad corpus. Non ergo respondent peccato originali pro pęna.

8. Præterea. Si Adam non peccasset, filii eius peccare potuissent; & si peccassent, morerentur. Sed non propter originale peccatum, quod in eis non fuisset. Ergo mors non est pœna peccati originalis.

Sed contra est quod dicitur Roman. vi. 23. *Stipendia peccati mors*: & Rom. viii. 10. *Corpus mortuum est propter peccatum*.

Præterea. Genes. ii. 17. dicitur: *Quacumque die comederitis, morte moriemini*.

Præterea. Augustinus dicit in XIII. de Trin. (cap. xvi.) & XV. de civit. Dei, & contra epistolam fundamenti, quod huiusmodi defectus veniunt de damnatione peccati. Isidorus etiam dicit in Libro de summo bono, quod si homo non peccasset, nec eum aqua submergeret, nec ignis combureret, nec alia huiusmodi provenirent. Ergo omnes huiusmodi defectus sunt pęna peccati originalis.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est, quod mors, & omnes huiusmodi defectus præsentis vitæ, sunt pęna peccati originalis. Sed sciendum est, quod duplex est pęna. Una quidem quasi taxata pro peccato, alia vero concomitans: sicut videmus quod iudex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excæcari; sed ad cæcitatem eius consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat, & alia huiusmodi: sed ipsa cæcitas est pęna taxata pro peccato: ad hoc enim intendit iudex ut peccantem visu privet; sed defectus consequentes non ponderat: unde contingit quod si plures propter idem peccatum excæcentur, in uno consequuntur plura incommoda quam in alio. Nec tamen hoc redundat in iniustitiam iudicis: quia huiusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflicta, sed consequebantur per accidens quantum ad eius intentionem. Et similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suæ conditionis fuerat a Deo datum quoddam auxilium originalis iustitiæ, per quod præservabatur ab omnibus huiusmodi defectibus: quo quidem auxilio privata est tota humana natura propter peccatum primi parentis, ut ex supradictis patet: ad cuius auxilii privationem consequuntur diversa incommoda, quæ diversimode inveniuntur in diversis, licet habeant æqualem culpam originalis peccati. Hoc tamen interesse videtur inter Deum punientem, & hominem iudicem, quod homo iudex non potest prævidere eventus sequentes, unde nec eos potest ponderare, dum infert pęnam pro culpa; propter quod rationabiliter huiusmodi incommodorum inæqualitas, eius iustitiæ non derogat; sed Deus omnes eventus futuros præscit, unde videretur ad eius iniustitiam pertinere, si æqualiter subiacentibus culpæ, inæqualiter huiusmodi incommoda provenirent.

Ad haec ergo dubitationem tollendam posuit Origenes (Lib. I. Periar. cap. vii. & & viii.) quod animæ antequam corporibus unirentur, diversa merita habuerunt, pro quorum diversitate consequuntur in corporibus quibus uniuntur, maiora vel minora incommoda: & inde est, ut ipse dicit, quod

(a) *Al.* ut est Deut.

quod quidam mox nati vexantur a dæmone, vel cæci nascuntur, vel aliqua huiusmodi incommoda patiuntur. Sed hoc repugnat apostolicæ doctrinæ: dicit enim Apostolus Rom. IX. 11. de Iacob, & Esau loquens: *Cum nondum nati essent, aut aliquid boni, vel mali egissent &c.* Eadem autem est ratio de omnibus. Unde non est dicendum, quod animæ habuerint merita bona, vel mala, antequam corporibus unirentur. Est etiam contra rationem. Nam cum naturaliter anima sit pars humanæ naturæ, imperfecta est sine corpore existens, sicut est quælibet pars separata a toto. Inconveniens autem fuisset quod Deus ab imperfectis suam operationem inciperet: unde non est rationabile quod animam creaverit ante corpus, sicut neque quod manum formaverit extra hominem.

Et ideo aliter est dicendum, quod huiusmodi diversitas quæ circa hos defectus accidit in hominibus, est a Deo prævisa, & ordinata, non quidem propter aliqua merita in alia vita existentia, sed quandoque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus, quod ab ipso trahit, non autem secundum animam, quæ immediate a Deo creatur; non est inconveniens quod pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet non pœna spirituali, quæ pertinet ad animam, sicut etiam homo punitur in aliis rebus suis. Quandoque vero ordinantur huiusmodi defectus, non ut pœna peccati alicuius, sed ut remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut eius qui hoc patitur, aut alterius; sicut Dominus dicit Ioan. IX. 3. de cæco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes eius; sed ut manifestentur opera Dei in illo*: quod expediens erat ad humanam salutem. Sed hoc ipsum quod homo talis conditionis est, ut ei subveniatur, vel ad vitandum peccatum, vel ad profectum virtutis per huiusmodi incommoda, sive defectus, ad infirmitatem humanæ naturæ pertinet, quæ ex peccato primi parentis derivatur; sicut quod corpus hominis sit sic dispositum quod ad eum sanandum indigeat sectione, ad eius infirmitatem pertinet. Et ideo omnes isti defectus respondent peccato originali ut pœna concomitans.

Ad primum ergo dicendum, quod illud auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis iustitia, fuit gratuitum: unde per rationem considerari non potuit: & ideo Seneca, & alii gentiles Philosophi non consideraverunt huiusmodi defectus sub ratione pœnæ.

Ad secundum dicendum, quod aliis animalibus non fuit huiusmodi auxilium collatum, nec per culpam aliquid ante perdiderunt, unde huiusmodi incommoda sequerentur, sicut est in hominibus; & ideo non est similis ratio: sicut in eo qui cespitat propter cæcitatem in qua natus est, huiusmodi cespitatio non habet rationem pœnæ quantum ad iustitiam humanam, sed naturalis defectus; in eo autem qui cæcatus est propter crimen, habet rationem pœnæ.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi defectus non sunt pœna taxata pro peccato, sed pœna concomitans, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod pœna sensus taxata non debetur nisi conversioni actuali; sed alia ratio est de pœna concomitante.

Ad quintum dicendum, quod post mortem non est status proficiendi ad virtutem, vel deficiendi per peccatum; sed recipiendi pro meritis: unde omnes defectus qui sunt post mortem, taxantur pro culpa; non autem ordinant vel ad profectum virtutis, vel ad evitationem peccati: & inde est quod pueris post mortem non debetur pœna sensus.

Ad sextum dicendum, quod aliquid quod in homine habet rationem culpæ, ut occidere hominem, potest quidem esse in aliis animalibus, non tamen habens rationem culpæ, quæ consistit in hoc quod sit secundum voluntatem, quæ in brutis esse non potest: & similiter defectus qui sunt communes homini, & aliis animalibus, in homine habent rationem pœnæ, quæ consistit in hoc quod sit contra voluntatem, non autem in aliis animalibus. Nam ratio pœnæ, & culpæ est hominis, secundum quod homo.

Ad septimum dicendum, quod per iustitiam originalem conservabatur debita habitudo corporis sub anima, quamvis ipsa in anima esset: & ideo convenienter ad peccatum originale, quo privatur originalis iustitia, sequuntur defectus corporales.

Ad octavum dicendum, quod secundum quosdam si Adam non peccasset tentatus, statim confirmatus fuisset in iustitia, & omnes posteri eius confirmati in iustitia nascerentur; & secundum hoc obiectio locum non habet. Sed hoc credo esse falsum: quia corporis conditio in primo statu respondebat con-

conditioni animæ : unde quamdiu corpus erat animale, & anima erat mutabilis nondum perfectè spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animalem vitam : unde sequitur quod filii Adam non nascerentur in iustitia confirmati. Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit; sed posteri eius morerentur propter peccatum originale.

ARTICULUS V.

Utrum mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales.

1. 2. *quæst.* lxxxv. *art.* 6.

QUinto quæritur, utrum mors, & huiusmodi defectus sint homini naturales. Et videtur quod sic. Corpus enim hominis componitur ex contrariis. Sed omne compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile. Ergo homo naturaliter est mortalis, & per consequens ceteris defectibus subiectus.

2. Sed dicendum, quod hoc quod corpus hominis dissolvatur propter contrarietatem in ipso existentem, accipit ex subtractione originalis iustitiæ: unde non est naturale, sed pœnale. Sed contra. Si mors, & corruptio sequitur in homine per subtractionem originalis iustitiæ, quæ hos defectus prohibebat, sequitur quod huiusmodi defectus causantur ex peccato, sicut a removente prohibens. Sed motus qui sequitur ex remotione prohibentis, est naturalis, etiam si removens prohibens sit agens voluntarium; sicut cum aliquis homo removet columnam, cadit lapis superpositus, & motus eius est naturalis. Ergo nihilominus mors, & corruptio sunt naturales homini.

3 Præterea. Homo in primo statu fuit immortalis, quasi potens non mori; in ultimo autem statu erit immortalis, quasi non potens mori; in medio autem statu est omnibus modis mortalis, quasi necesse habens mori. Sed immortalitas ultimi status non erit naturalis, sed per gratiam consummatam, quæ est gloria. Ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. Mori ergo fuit naturale.

4. Præterea. Homo secundum conditionem suæ naturæ, si sibi relinquatur, moritur; sed quod in primo statu conservaretur a morte, hoc erat per aliquod donum divinitus datum. Sed si aliquid fiat a Deo in re aliqua præter eius naturam, nihilominus sua dispositio est ei naturalis; sicut si Deus faceret aquam ferventem, nihilominus esset naturaliter frigida. Ergo nihilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis.

5. Præterea. Sicut homini supernaturaliter datum est quod posset non mori, ita supernaturaliter ei datur quod possit Deum videre. Sed hoc quod homo careat divina visione, non est contra naturam. Ergo neque etiam quod careat immortalitate. Mors ergo non est contra naturam.

6. Præterea. Corpus hominis etiam ante peccatum, compositum erat ex quatuor elementis, & ita in eo erant qualitates activæ, & passivæ. Ad has autem naturaliter sequitur corruptio: agens enim naturaliter assimilat sibi patiens; quo facto corrumpitur passum, & per consequens ipsum compositum. Ergo corpus hominis etiam ante peccatum, naturaliter erat corruptibile.

7. Præterea. Vita hominis conservatur per actionem naturalis caloris, quod est agens naturale. Sed omne agens naturale in agendo aliquam diminutionem patitur: agit enim passum, secundum Philosophum (Lib. I. de generat. com. liii.) Omne autem finitum, si continue aliqoid ab eo abiiciatur, necesse est quod totaliter consumatur. Cum ergo calor naturalis in corpore hominis fuerit finitus, necesse est quod tandem consumeretur secundum suam naturam; & ita homo naturaliter mortuus fuisset etiam ante peccatum.

8. Præterea. Corpus hominis finitum erat. In eo autem fiebat deperditio; alioquin cibo non indiguisset. Cum ergo per continuam deperditionem quodlibet finitum quandoque consumatur, videtur quod necesse fuerit naturaliter corpus hominis corrumpi etiam ante peccatum.

9. Præterea. Augustinus dicit (Libr. lxxxiii. Qq. quæst. xix.) quod posse non mori conveniebat homini ex beneficio ligni vitæ. Sed hoc videtur esse impossibile: quia si lignum vitæ corruptibile erat, incorruptionem præstare non poterat: si autem erat incorruptibile, in usum hominis venire non poterat per modum nutrimenti. Ergo posse non mori non in erat homini; sed naturaliter, & ex necessitate mortuus fuisset.

10. Præterea. Quod de se est possibile, numquam per aliud fit necessarium: unde quod est per se corruptibile, numquam per aliud potest fieri incorruptibile: corruptibile enim & incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X. Metaph. (com. xxvi.)

xxvi.) Eorum autem quæ genere differunt, non est transmutatio in invicem. Sed corpus hominis secundum seipsum corruptibile erat, utpote ex contrariis compositum. Ergo nullo modo per aliud poterat fieri incorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur, etiam si non peccasset.

11. Præterea. Si homo ante peccatum non poterat non mori, aut posse non mori erat gratiæ, aut naturæ: si gratiæ, ergo poterat mori; quod est contra Magistrum xxiv. dist. II. Lib. Sentent. si autem erat naturæ, ergo potuit quidem vulnerari, sed non totaliter tolli: homo enim per peccatum spoliatus est gratuitis, & vulneratus in naturalibus, ut dicitur in Glossa (ordinar.) Luc. x. Nullo ergo modo ante peccatum inerat homini posse non mori.

12. Præterea. In omni composito ex contrariis necesse est quod sit inæqualitas, secundum Philosophum. Si enim contraria convenirent æqualiter ad constitutionem mixti, unum non esset formalius altero, sed omnia ex æquo essent in actu. Non autem fit ex pluribus unum, nisi unum se habeat ad alterum sicut potentia ad actum. Inæqualitas autem est principium corruptionis ex necessitate: quia id quod est fortius, corrumpit id quod est debilius. Ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile, etsi homo non peccasset.

13. Præterea. Eamdem naturam secundum substantiam habet homo ante peccatum, & post; alioquin non esset eiusdem speciei. Sed homini post peccatum, secundum naturam suæ substantiæ convenit necessitas moriendi, ex hoc scilicet quod materia est in potentia ad aliam formam. Ergo & ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset.

14. Sed diceretur, quod ante peccatum conservabatur a Deo, ne moreretur. Sed contra. Id ad quod sequuntur contradictoria esse simul vera, numquam fit a Deo. Sed ad hoc quod est aliquid existens in potentia substare actioni agentis, & non corrumpi, sequitur contradictoria esse simul, scilicet esse in potentia, & non esse in potentia: nam de ratione existentis in potentia est quod reducatur in actum per agens. Non ergo corpus hominis ante peccatum fuisset incorruptibile, Deo corruptionem prohibente.

15. Præterea. Augustinus dicit VIII. super Genes. ad litteram (cap. xxiii. & xxiv. colligitur, expresse id habet in VII. de civit. Dei cap. xxx.) quod ita Deus res administrat, quod proprios motus eas agere sinit. Sed proprius motus & naturalis corporis ex contrariis compositi est ut in corruptionem tendat. Hoc ergo non prohibebatur a Deo.

16. Præterea. Illud quod est supra naturalem ordinem, non potest fieri per aliquam virtutem creatam: quia omnis virtus creata operatur secundum rationes seminales naturæ inditas, ut Augustinus dicit III. de Trin. (cap. viii.) Iustitia autem originalis erat quoddam donum creatum. Ergo eius virtute non poterat homo a corruptione præservari.

17. Præterea. Quod est in omnibus, vel in pluribus, non est contra naturam. Sed mors invenitur in omnibus hominibus post peccatum. Ergo non est contra naturam.

Sed contra. Omne quod est ad finem, proportionatur fini. Sed homo factus est propter finem perpetuæ beatitudinis. Ergo secundum naturam suam habet perpetuitatem.

Præterea. Formæ proportionatur materia secundum naturam. Sed anima intellectiva, quæ est forma humani corporis, est incorruptibilis. Ergo & corpus humanum est naturaliter incorruptibile; & sic mors, & corruptio sunt contra naturam humanam corporis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in II. Physic. (com. 1. & v.) naturale dicitur dupliciter: vel id quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia; vel illud quod consequitur naturam secundum naturam existens, sicut dicimus, quod ferri sursum est naturale igni: & sic loquimur nunc de naturali, quod est secundum naturam. Unde cum natura dicatur dupliciter, scilicet forma, & materia, dupliciter dicitur aliquid naturale vel secundum formam, vel secundum materiam. Secundum formam quidem, sicut naturale est igni, quod calefaciat, nam actio consequitur formam; secundum materiam autem, sicut aquæ est naturale quod ab igne calefieri possit. Cumque forma sit magis natura quam materia, naturalius est quod est naturale secundum formam quam quod est naturale secundum materiam. Sed id quod consequitur materiam, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod congruit formæ; & hoc est quod agens eligit in materia: alio modo non secundum quod congruit formæ, immo forte repugnat etiam formæ, & fini, sed est ex necessitate materiæ; & talis conditio non est electa, vel intenta ab agente: sicut artifex qui facit serram ad secandum, qua-

rit ferrum, quia est materia apta ad formam ferræ, & ad finem eius, propter suam duritiem. Invenitur tamen in ferro aliqua conditio, secundum quam ferrum non habet aptitudinem nec ad formam, nec ad finem, sicut quod est frangibile, vel contrahens rubiginem, vel aliquid huiusmodi, quæ sunt impeditiva finis: unde non sunt electa ab agente, sed magis ab agente repudiarentur, si esset possibile. Unde etiam Philosophus dicit in XIX. de animalibus, quod in accidentibus individui non est quærenda causa finalis, sed solum causa materialis: proveniunt enim ex dispositione materiæ, non ex intentione agentis. Sic ergo homini est aliquid naturale secundum suam formam, ut intelligere, velle, & alia huiusmodi; aliqua vero sunt ei naturalia secundum suam materiam, quod est corpus. Corporis autem humani conditio dupliciter considerari potest: uno modo secundum aptitudinem ad formam; alio modo secundum id quod consequitur in ipso secundum necessitatem materiæ tantum. Secundum aptitudinem quidem ad formam, necessarium est corpus humanum esse ex elementis compositum, & medie complexionatum. Cum enim anima humana sit intellectiva in potentia, unitur corpori, ut per sensus accipiat species intelligibiles, quibus fit intelligens actu. Non enim unio animæ ad corpus est propter corpus, sed propter animam: non enim forma est propter materiam, sed materia propter formam. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum: organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, ut probatur in II. de Anima (com. cvii.) Unde corpus congruens tali animæ fuit corpus ex contrariis compositum. Quod autem sequitur ex necessitate materiæ quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cuiuscumque rei naturalis, non est secundum convenientiam ad formam: nam cum forma sit principium essendi, corruptio, quæ est via ad non esse, opponitur ei: unde Philosophus dicit in II. de cæl. & mundo (com. xxxvii.) quod corruptio seminum, & omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatæ per formam, quamvis sint secundum naturam universalem, cuius virtute reducitur materia in actum cuiuslibet formæ, ad quam est in potentia, & uno generato necesse est aliud corrumpi: sed speciali modo corruptio proveniens ex necessitate materiæ est præter convenientiam huius formæ, quæ est anima intellectiva. Nam aliæ formæ sunt corruptibiles saltem per accidens; sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se, nec per accidens. Unde si in natura inveniri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum quod esset incorruptibile, proculdubio tale corpus esset conveniens animæ secundum naturam; sicut si posset inveniri ferrum infrangibile, & rubiginem non contrahens, esset convenientissima materia ad serram: & talem artifex quæreret; sed quia talis inveniri non potest, accipit qualem potest, scilicet duram vel frangibilem. Et similiter quia natura non potest invenire corpus ex elementis compositum quod secundum naturam materiæ sit incorruptibile, aptatur naturaliter animæ incorruptibili corpus organicum, licet corruptibile. Sed quia Deus, qui est hominis institutor, hanc necessitatem materiæ sua omnipotentia potuit prohibere ne in actum prodiret, eius virtute collatum est homini ante peccatum ut a morte præservaretur, quousque tali beneficio se reddidit peccando indignum; sicut & faber præstaret ferro, ex quo operatur, si posset, quod numquam frangeretur. Sic ergo mors, & corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiæ, sed secundum rationem formæ esset ei conveniens immortalitas: ad quam tamen præstandam naturæ principia non sufficiunt; sed aptitudo quædam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem eius est ex supernaturali virtute: sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (in princ.) quod habemus aptitudinem ad virtutes morales ex natura; sed perficiuntur in nobis per consuetudinem. Et inquantum immortalitas est nobis naturalis, mors, & corruptio est nobis contra naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materiæ.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de immortalitate non quantum ad aptitudinem, sed quantum ad conservationem.

Ad quartum dicendum, quod fervor repugnat aquæ ratione suæ formæ, non autem immortalitas homini, ut dictum est: unde non est simile. Et tamen dicendum est, quod ea quæ divinitus fiunt in rebus, supra naturam quidem sunt, non autem contra naturam: quia inest cuilibet rei crea-

tæ naturalis subiectio ad Creatorem, multo magis quam corporibus inferioribus ad corpora cælestia; & tamen ea quæ contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem cælestium corporum, ut fluxus, & refluxus maris, non sunt contra naturam, ut Commentator dicit in III. de cæl. & mundo (com. xx.)

Ad quintum dicendum, quod visio divina est supra naturam humanam non solum quantum ad naturam, sed etiam quantum ad formam: excedit enim naturam humani intellectus.

Ad sextum dicendum, quod ita sunt contrariæ qualitates in corpore mixto, sicut sunt contraria elementa in mundo: & sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt, quia conservantur per virtutem corporis cælestis, a quo actiones eorum regulantur; ita contrariæ qualitates in corpore mixto regulantur, & conservantur, ne se invicem corrumpant, per formam substantialem, quæ est impressio quædam cælestis corporis: nihil enim in istis inferioribus agit ad speciem, nisi per virtutem corporis cælestis. Unde quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione cælestis corporis, conservatur corpus mixtum in esse: & inde est quod corpus cæleste per accessum, & recessum, causat generationem, & corruptionem in istis inferioribus, & quod durationes omnium corporum inferiorum mensurantur periodo corporum cælestium. Unde si aliqua forma esset cuius vigor semper remaneret ex impressione suæ causæ, numquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum activarum, & passivarum.

Ad septimum dicendum, quod licet agentis physici virtus patiendo diminuatur, tamen potest reparari: unde videmus in partibus universi reparationem fieri virtutis activæ, per hoc quod elementa calida, quorum virtus diminuitur in hieme per solis absentiam, reparatur in æstate per solis propinquitatem: & hoc fit in quolibet corpore mixto, quamdiu durat virtus formæ conservantis elementorum mixtionem.

Ad octavum dicendum, quod deperditio humidi, quæ fiebat in corpore Adam per actionem caloris naturalis, reparabatur per cibum assumptum; & sic conservari poterat, ne totaliter consumeretur.

Ad nonum dicendum, quod illud quod ex alimento aggeneratur, est quasi extraneum respectu eius in quo prius fundabatur virtus speciei humanæ. Unde sicut virtus vini per admixtionem aquæ paulatim minoratur, & tandem deficit; ita virtus speciei per admixtionem nutrimentalis humidi paulatim diminuitur, & tandem deficit: unde animal necesse est diminui, & tandem mori, ut dicitur in I. de generatione. Et contra hunc defectum subveniebat lignum vitæ, reparando virtutem speciei in pristinum vigorem sua virtute; non tamen ita quod semel assumptum in alimentum virtutem daret in perpetuum durandi (corruptibile enim erat, unde perpetuitatis causa per se esse non poterat) sed confortabat virtutem naturalem ad diutius durandum secundum determinatum tempus; quo finito iterum assumi poterat, ut diutius viveret; & sic inde quousque homo transferretur in statum gloriæ, in quo iam alimento non indigeret. Sic ergo lignum vitæ coadiuvabat ad immortalitatem; sed principalis causa immortalitatis erat virtus a Deo animæ collata.

Ad decimum dicendum, quod id quod de sui natura est possibile, numquam per aliud fit necessarium, secundum suam naturam, ita scilicet quod naturam necessitatis habeat. Tamen quod est possibile ex seipso, fit necessarium per aliud, licet non naturaliter; sicut accidit in omnibus violentis, quæ dicuntur necessaria per aliud, ut dicitur in V. Metaphys. (com. vi.)

Ad undecimum dicendum, quod posse non mori gratiæ erat; sed non gratiæ gratum facientis secundum quosdam: unde homo in statu illo mereri non poterat. Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat; & homo in statu illo mereri poterat.

Ad duodecimum dicendum, quod inæqualitas elementorum conservatur in mixto per virtutem formæ, quamdiu a causa sua conservatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod materia est in potentia ad aliam formam; sed tamen ab exteriori agente non potest reduci in actum, nisi illud agens sit fortius quam formæ vigor quem habet ex influentia suæ causæ. Huius autem formæ quæ est anima humana, causa est solus Deus, cuius virtus excedit in infinitum omnem virtutem alterius agentis; & ideo quamdiu voluit conservare hominem in esse sua virtute, a nullo exteriori, vel interiori agente poterat corrumpi: sicut etiam manifeste videmus, quod per virtutem corporis cælestis formæ materiales conservantur in esse contra actionem corrumpentis.

Ad decimumquartum dicendum, quod de ratione potentiæ est quod reducatur in actum ab

ab agente; sed actus unus in potentia existens, impedit reductionem potentiae in alium actum: unde nisi agens fuerit fortius quam virtus formae quae est in materia, sive quam habet ex ipsa, sive quam habet ex conservante, non reducetur in actum per agens exterius: non enim parvus ignis corrumpere potest magnam aquam. Unde non est mirum, si per influxum divinum anima humana potens erat in statu innocentiae ad resistendum omni contrario agenti.

Ad decimumquintum dicendum, quod proprios motus rerum qui ad earum perfectionem pertinent, Deus sua gubernatione non impedit; sed motus rerum qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius.

Ad decimumsextum dicendum, quod ipsa forma est effectus agentis: unde idem est quod agens facit effective, & quod forma facit formaliter; sicut pictor dicitur colorare parietem, & etiam color. Per hunc ergo modum solus Deus effective immortalitatem hominis causat; sed anima causat hoc formaliter per donum sibi divinitus influxum, sive in statu innocentiae, sive in statu gloriae.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est simpliciter contra naturam: hoc enim nullo modo est in omnibus, vel in pluribus. Sed mors quodammodo est secundum naturam, & quodammodo contra naturam, ut dictum est.

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, de facili patet solutio per praemissa. Nam illa beatitudo aeterna ad quam homo ordinatur, est supra naturam: unde non oportet quod immortalitas homini conveniat per naturam. Et similiter etiam corpus est proportionatum animae humanae, licet sit corruptibile, ut expositum est.

QUAESTIO VI.

De electione humana, seu libero arbitrio.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat.

I. P. quaest. lxxxiii. *art.* 1.

QUaestio est de electione humana: & primum quaeritur hic, utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat. Et videtur quod non libere, sed ex necessitate eligat. Dicitur enim Hierem. x. 23. *Non est hominis via eius, nec viri est ut ambulet, & dirigat gressus suos.* Sed illud respectu cuius homo habet libertatem, eius est, quasi in ipsius dominio constitutum. Ergo videtur quod homo suarum viarum, & suorum actuum liberam electionem non habeat.

2. Sed dicendum, quod hoc refertur ad executionem electionum, quae interdum non sunt in hominis potestate. Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. ix. 16. *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere; *sed miserentis Dei*. Sed sicut currere pertinet ad exteriorem executionem actuum, ita velle ad interiorem electionem. Ergo etiam interiores electiones non sunt in hominis potestate. Sed sunt homini ex Deo.

3. Sed dicendum, quod homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, & immobiliter, non tamen hoc repugnat libertati. Sed contra est, quod cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem: quia eorum appetitus a quodam exteriori moventе movetur, scilicet ex virtute corporis caelestis, vel ex actione alicuius alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

4. Praeterea. Violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Si ergo voluntariae electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur quod voluntas per violentiam, & ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum.

5. Praeterea. Impossibile est voluntatem hominis discordare a voluntate Dei: quia, sicut Augustinus dicit in Enchir. aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suam voluntatem implet. Sed voluntas Dei est immutabilis. Ergo & voluntas hominis. Omnes ergo humanae electiones ex immobili electione procedunt.

6. Praeterea. Nullius potentiae actus potest esse nisi in suum obiectum; sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum. Ergo voluntas non potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum, & non habet liberam electionem boni, vel mali.

7. Praeterea. Omnis potentia ad quam

comparatur suum obiectum ut movens ad mobile, est potentia passiva, & suum operari est pati; sicut sensibile movet sensum: unde sensus est potentia passiva, & sentire est quoddam pati. Sed obiectum voluntatis comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile: dicit enim Philosophus III. de Anima (com. liv.) & XI. Metaph. quod appetibile est movens non motum; appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, & velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo, si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ab appetibili. Non ergo est liberum homini velle, vel non velle.

8. Sed dicendum, quod voluntas habet necessitatem respectu finis ultimi, quia omnis homo ex necessitate vult esse beatus; non autem respectu eorum quæ sunt ad finem. Sed contra. Sicut finis est obiectum voluntatis, ita & quod est ad finem: quia utrumque habet rationem boni. Si ergo voluntas ex necessitate movetur in finem, videtur etiam quod ex necessitate moveatur in id quod est ad finem.

9. Præterea. Ubi est idem motivum, & idem mobile, est & idem modus movendi. Sed cum aliquis vult finem, & ea quæ sunt ad finem, idem est quod movetur, scilicet voluntas, & idem est movens: quia ea quæ sunt ad finem, non vult aliquis, nisi inquantum vult finem. Ergo est idem modus movendi; ut scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem ultimum, ita ex necessitate vult ea quæ sunt ad finem.

10. Præterea. Sicut intellectus est potentia separata a materia, ita & voluntas. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto: cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati per violentiam rationis. Ergo eadem ratione & voluntas necessario movetur a suo obiecto.

11. Præterea. Dispositio primi moventis relinquitur in omnibus sequentibus: quia omnia secunda moventia movent inquantum sunt mota a primo movente. Sed in ordine motuum voluntariorum, primum movens est appetibile apprehensum. Cum ergo apprehensio appetibilis necessitatem patiatur, si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum, videtur quod necessitas derivetur ad omnes motus sequentes; & ita voluntas non libere, sed ex necessitate movetur ad volendum.

12. Præterea. Res magis est motiva quam intentio. Sed secundum Philosophum in VI. Metaph. (com. viii.) bonum est in rebus, verum autem in mente; & sic bonum est res, verum autem intentio. Ergo magis habet rationem motivi bonum quam verum. Sed verum ex necessitate movet intellectum, ut dictum est. Ergo bonum ex necessitate movet voluntatem.

13. Præterea. Dilectio, quæ pertinet ad voluntatem, est vehementior motus quam cognitio, quæ pertinet ad intellectum: quia cognitio assimilat, sed dilectio transformat, ut habetur per Dionysium iv. cap. de divin. Nomin. Ergo voluntas est magis mobilis quam intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate movetur, videtur quod multo magis voluntas.

14. Sed diceretur, quod actio intellectus est secundum motum ad animam; actus autem voluntatis est secundum motum ab anima: & sic intellectus habet magis rationem passivi, voluntas autem magis rationem activi, unde non necessitate patitur a suo obiecto. Sed contra. Assentire pertinet ad intellectum, sicut consentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut & consentire in rem cui consentitur. Ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus.

15. Præterea. Si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere, quod se habeat ad opposita: quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicuius eorum, nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam eius. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quæ faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna probat (Lib. VI. Metaph. cap. 1. & 11.) quia si causa posita adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum; & sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum.

16. Præterea. Nulla virtus se habens ad contraria est activa: quia omnis virtus activa potest agere id cuius est activa. Possibili autem posito non sequitur impossibile: sequeretur (a) enim duo opposita esse simul; quod est impossibile. Sed voluntas est potentia

(a) Al. autem.

entia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate terminatur ad unum.

17. Praeterea. Voluntas aliquando incipit eligere, cum prius non eligeret. Aut ergo quia mutatur a dispositione in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur quod sicut prius non eligebat, ita nec modo; & sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur eius dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata, quia omne quod movetur, ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur.

18. Sed dicendum, quod rationes istae concludunt de potentia materiali, quae est in materia, non autem de potentia immateriali, quae est voluntas. Sed contra. Principium totius humanae cognitionis est sensus. Nihil ergo potest cognosci ab homine, nisi secundum quod cadit sub sensum vel ipsum, vel effectus eius. Sed ipsa virtus se habens ad opposita, non cadit sub sensum: in effectibus enim eius, qui sub sensum cadunt, non inveniuntur duo actus contrarii simul existere; sed semper videmus quod determinate unum procedit in actum. Ergo non possumus iudicare esse in homine aliquam activam potentiam ad opposita se habentem.

19. Praeterea. Cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul. Ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.

20. Praeterea. Secundum Augustinum in I. de Trin. (cap. 1. ante med.) nihil est sibi ipsi causa ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam; sed necesse est quod ab aliquo moveatur: quia incipit agere post, cum prius non ageret; & omne tale aliquo modo movetur: unde & de Deo dicimus, quod non incipit velle, postquam voluerat propter eius immobilitatem. Ergo necesse est quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur, necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult, & non libere.

21. Praeterea. Omne multiforme reducitur ad aliquid uniforme. Sed motus humani sunt varii, & multiformes. Ergo reducuntur in motum caeli, qui uniformis est, sicut in causam. Sed quod causatur ex motu caeli, ex necessitate provenit: quia causa naturalis ex necessitate producit effectum suum, nisi sit aliquid impediens. Motum autem caelestis corporis non potest aliquid impedire, quin consequatur suum effectum: quia oporteret quod & actus illius impedientis reduceretur in aliquod principium caeleste sicut in causam. Ergo videtur quod motus humani ex necessitate proveniant, & non ex libera electione.

22. Praeterea. Qui facit quod non vult, non habet liberam electionem. Sed homo facit quod non vult: ad Roman. VII. 15. *Quod odi malum, illud facio*. Ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum.

23. Praeterea. Augustinus dicit in Enchir. (cap. XXX. circa princ.) quod homo male utens libero arbitrio se (a) perdidit, & ipsum. Sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium. Ergo homo non habet liberam electionem.

24. Praeterea. Augustinus dicit in VIII. Confess. (cap. V. paulo a princ.) quod dum consuetudini non resistitur, fit necessitas. Ergo videtur quod saltem in his qui sunt assueti aliquid facere, voluntas ex necessitate moveatur.

Sed contra est quod dicit Eccli. XV. 14. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui*. Hoc autem non esset, nisi haberet liberam electionem, quae est appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III. Ethic. (cap. II. & III.) Ergo homo habet liberam electionem suorum actuum.

Praeterea. Potentiae rationales sunt ad opposita secundum Philosophum (IX. Metaph. com. III.) Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III. de Anima (com. XLII.) Ergo voluntas se habet ad opposita, & non ex necessitate movetur ad unum.

Praeterea. Secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. V.) homo est dominus sui actus, & in ipso est agere, & non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cuius principium est extra: unde & motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti: violentum enim

(a) Al. perdit.

enim repugnat naturali, sicut & voluntario: quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Hæc autem opinio est hæretica: tollit enim rationem meriti, & demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium, vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiæ opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia Philosophiæ moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, & punitio, & laus, & vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones, quæ destruunt principia alicuius partis Philosophiæ, dicuntur positiones extranæ; sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiæ naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter protervians, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV. Metaphysic.

Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quæstionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum, sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus, & voluntas, ut dicitur in III. de Anima (com. xlix. & seq.) Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quæ est principium actionis, & inclinatio consequens formam, quæ dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine invenitur forma intellectiva, & inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio: sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam, unde & inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum; sed forma intellecta est universalis, sub qua multa possunt comprehendi: unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adæquet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali, sub qua comprehenduntur diversæ figuræ domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam, vel rotundam, vel alterius figuræ. Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut & forma rei naturalis: & ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum, sicut in rebus naturalibus; sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu, sicut est in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una, nunc alia, puta, nunc forma delectabilis, nunc tristis: unde nunc fugit, nunc prosequitur; in quo convenit cum principio activo humano. Secundo considerandum est, quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius, vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum: & prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur, vel non agatur, aut melius, vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus: nam actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis, quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis, & intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causæ formalis, est enim eius obiectum ens, & verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causæ finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vera comprehenduntur omnes formæ apprehensæ. Unde & ipsum bonum, inquantum est quædam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; & ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum potentiarum animæ ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animæ ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam sem per potentia, ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam.

entiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum : & hoc modo voluntas movet seipsam, & omnes alias potentias. Intelligo enim, quia volo; & similiter utor omnibus potentiis, & habitibus, quia volo: unde & Commentator definit habitum in III. de Anima (com. xviii.) quod habitus est, quo quis utitur cum voluerit.

Sic ergo ad ostendendum, quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis & quantum ad exercitium actus, & quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa: sicut enim movet alias potentias, ita & seipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia, & in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem: ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quæ conferunt ad sanitatem; & tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem præcedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quædam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari: & si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis præcedat consilium, & consilium præcedat actus voluntatis: & cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat.

Posuerunt ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore cælesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione secundum Philosophum in III. de Anima (com. xlii.) ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis cælestis moveat ipsam voluntatem directe. Ponere autem, quod voluntas hominum moveatur ex impressione cælestis corporis, sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hos enim refert Philosophus in Lib. de Anima (II. com. cl.) verbum quorumdam dicentium, quod talis est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum, deorumque, idest cælum, vel sol.

Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna (Lib. VII. Moral. ad Eudemum cap. xviii.) quod id quod primo movet voluntatem, & intellectum, sit aliquid supra voluntatem, & intellectum, scilicet Deus: qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum, & gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate; si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum: unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia, & electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum, & conveniens, apprendatur ut bonum, & conveniens in particulari, & non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quæ considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; & propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ secundum Boetium (Lib. III. de consolat. prosa 2.) est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus: quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine: quia etiam ipsi actus intellectus, & voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia, quæ considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus: poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans: quia forte est bonum, vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati, non est bonum

num

num delectationi, & sic de aliis. Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo inquantum una præponderat, & tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo præeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluptati. Alio vero modo inquantum cogitat de una particulari circumstantia, & non de alia; & hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori, vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Terrio vero modo contingit ex dispositione hominis: quia secundum Philosophum (Lib. III. Ethic. cap. v. a med.) qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati, & voluntas quieti: quia non idem est conveniens utrique, sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano, & ægro. Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum, & conveniens, fuerit naturalis, & non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas præeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere, & intelligere. Si autem sit talis dispositio quæ non sit naturalis, sed subiacens voluntati; puta, cum aliquid disponitur per habitum, vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum, vel malum in hoc particulari; non ex necessitate movetur voluntas: quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic; ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod actualitas illa dupliciter potest intelligi. Uno modo ut loquatur Propheta quantum ad executionem electionis: non enim est in potestate hominis ut expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio, quod est Deus: & secundum hoc Apostolus dicit, quod *non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, currere, sicut primi principii, *sed Dei miserentis*.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formæ particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas: sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiter operatur, & tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.

Ad quartum dicendum, quod voluntas aliquid confert cum a Deo movetur: ipsa enim est quæ operatur, sed mota a Deo: & ideo motus eius quamvis sit ab extrinseco sicut a primo principio, non tamen est violentus.

Ad quintum dicendum, quod voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, inquantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare; licet etiam non velit Deus voluntatem hoc non velle: quia si vellet hoc Deus, fieret: omnia enim quæcumque voluit Dominus fecit. Et quamvis hoc modo discordet voluntas hominis a Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, numquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum: quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet. Sed quantum ad modum volendi, non oportet quod voluntas hominis Dei voluntati conformetur: quia Deus æternaliter, & infinite vult unumquodque, non tamen homo: propter quod dicitur Isai. lv. 9. *Sicut exaltantur cæli a terra, ita sunt exaltatæ viæ meæ a viis vestris*.

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod bonum est obiectum voluntatis, potest haberi quod voluntas nihil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa & diversa continentur, non potest ex hoc haberi, quod ex necessitate voluntas moveatur in hoc vel in illud.

Ad septimum dicendum, quod activum non ex necessitate movet, nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum: & hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod volun-

voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, inquantum movet intellectum ad suum actum; & quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult: sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet.

Ad octavum dicendum, quod finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Unde non similiter se habet voluntas ad utrumque.

Ad nonum dicendum, quod quando ad finem non posset perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem, & ea quæ sunt ad finem; sed ita non est in proposito: nam multis viis ad beatitudinem perveniri potest: & ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum quæ ad beatitudinem ducunt, ex necessitate vult.

Ad decimum dicendum, quod de intellectu, & voluntate quodammodo est simile, & quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus: nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa. Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo: sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario, quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.

Ad undecimum dicendum, quod dispositio primi moventis manet in his quæ ab eo moventur, inquantum moventur ab ipso, sic enim eius similitudinem recipiunt; non tamen oportet quod totaliter eius similitudinem sequantur: unde primum principium movens est immobile, non autem alia.

Ad duodecimum dicendum, quod ex hoc ipso quod verum est intentio quædam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum, & magis motivum in ratione obiecti; sed bonum est magis motivum secundum rationem finis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumtertium dicendum, quod amor dicitur transformare amantem in amatum, inquantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam; cognitio vero assimilat, inquantum similitudo cogniti fit in cognoscente: quorum primum pertinet ad imitationem, quæ est ab agente, quod quærit finem; secundum vero pertinet ad imitationem, quæ est secundum formam.

Ad decimumquartum dicendum, quod assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei quæ habetur in mente; cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram.

Ad decimumquintum dicendum, quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur; sicut causæ naturales, quæ non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa quæ facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari, vel removendo talem considerationem quæ inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum.

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus in VI. Metaph. (Lib. IX. com. iv. & x.) ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens, sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito, manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur, quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul: quia etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est incompossibile alteri.

Ad decimumseptimum dicendum, quod voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, & postea fit eligens actu: & hæc quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, & inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumoctavum dicendum, quod principium humanæ cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui obiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur: nam & ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus; similiter etiam & interiorem actum volun-

tatis intelligit, inquantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, & alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est (in corp. art.) sicut effectus cognoscitur per causam, & causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim universale, quod est ubique, & semper, cognoscitur a nobis per singularia, quae sunt hic & nunc; & materia prima, quae est in potentia ad diversas formas, cognoscitur a nobis per successionem formarum, quae tamen non sunt simul in materia: ita & potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi inyicem succedunt ab eodem principio.

Ad decimumnonum dicendum, quod ista propositio: *Sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam:* quodammodo est vera, & quodammodo est falsa. Si enim accipiatur actus ex aequo correspondens potentiae ut universale obiectum ipsius, veritatem habet propositio: sic enim se habet auditus ad visum, sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub obiecto universali sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet: una est enim potentia visiva, cum tamen album, & nigrum non sint idem. Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa ad quae se habet voluntas, non sunt simul.

Ad vicesimum dicendum, quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere: sic enim intellectus, inquantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; & voluntas inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus voluntatis, cum sint multiformes, reducuntur ad aliquod principium uniforme; quod tamen non est corpus caeleste, sed Deus, ut dictum est (in corp.) si accipiatur principium quod directe voluntatem movet. Si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus caeleste. Nec tamen ex necessitate voluntas movetur: non enim est necessarium quod praesentatis cibis delectabilibus, voluntas appetat ipsos. Nec tamen verum est quod ea quae directe causantur a corporibus caelestibus, ex necessitate ab ipsis proveniant: ut enim Philosophus dicit in VI. Metaphys. (com. v. vi. & vii.) si omnis effectus ea aliqua causa procederet, & omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum: quia aliquae causae, etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus. Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem: ea enim quae fiunt per accidens, non fiunt ab aliqua causa activa naturali quia quod est per accidens, non est ens, & unum. Sic ergo occursus impedientis, cum sit per accidens, non reducitur in corpus caeleste sicut in causam: agit enim corpus caeleste per modum agentis naturalis.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ille qui facit quod non vult, non habet liberam actionem; sed potest habere liberam voluntatem.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quae est a culpa, & miseria, non autem quantum ad libertatem quae est a coactione.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue: nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere.

QUAESTIO VII.

De peccato veniali,

in duodecim articulos divisa.

PRimo enim quaeritur, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Secundo. Utrum peccatum veniale diminuat caritatem.

Tertio. Utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

Quarto. Utrum circumstantia faciat de veniali mortale.

Quinto. Utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

Sexto. Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

Septimo. Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

Octa-

Octavo. Utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

Nono. Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Decimo. Utrum peccatum veniale sine caritate puniatur pœna æterna.

Undecimo. Utrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in purgatorio.

Duodecimo. Utrum peccata venialia remittantur hic per aspersionem aquæ benedictæ.

ARTICULUS I.

Utrum veniale peccatum dividatur contra mortale.

QUæstio est de veniali peccato: & primo quæritur, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Et videtur quod non. Quia, ut Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Sed omne peccatum quod est contra legem æternam, est mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte dividitur peccatum in mortale, & veniale.

2. Præterea. Peccatum meretur pœnam secundum suam rationem. Pœnæ autem contrariatur venia, quæ tollit ipsam. Ergo veniale repugnat rationi peccati. Sed nulla differentia divisiva generis repugnat ei. Ergo peccatum non potest convenienter dividi per mortale, & veniale.

3. Præterea. Quicumque inordinate convertitur, convertitur ad aliquod bonum commutabile. Sed qui convertitur ad bonum commutabile, avertitur ab incommutabili: quia qui accedit ad unum terminum, recedit ab altero in quolibet motu. Ergo quicumque peccat, avertitur a bono incommutabili. Hoc autem est peccare mortaliter. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter. Non ergo peccatorum aliud est mortale, & aliud veniale.

4. Præterea. Omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturæ. Sed quicumque amat, aut amat ut utens, aut ut fruens. Qui autem amat creaturam ut utens, non peccat: quia refert eam ad finem beatitudinis, quod est uti, ut beatus Augustinus dicit in I. de doct. christ. (cap. IV.) Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter: quia constituit finem ultimum in creatura. Ergo amans creaturam vel non peccat, vel peccat mortaliter; & sic idem quod prius.

5. Præterea. Eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non transit in alterum: numquam enim albedo fit nigredo, neque e converso. Sed veniale fit mortale: dicit enim quædam Glossa (Augustini, ut refertur in Decret. dist. XXV. cap. *Unum orarium*) super *Beati quorum remissæ sunt iniquitates* (Psalm. XXXI.) „ Nihil est adeo veniale quin possit fieri mortale dum placet. “ Ergo veniale non (*a*) debet dividi contra mortale.

6. Præterea. Si non placet, non est peccatum, quia non est voluntarium; si autem placet, est mortale, ut patet per Glossam inductam (arg. præc.) Ergo aut non est peccatum, aut est mortale.

7. Præterea. Quod disponit ad aliquid, non dividitur contra illud: quia unum oppositorum non disponit ad alterum. Sed veniale disponit ad mortale. Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

8. Præterea. Anselmus dicit in Lib. *Cur Deus homo* (I. cap. XI. parum a princ.) quod debitum est quod voluntas creaturæ rationalis sit subdita voluntati divinæ: hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum, & eum dehonorat. Sed dehonorare Deum est peccare mortaliter. Quicumque autem peccat, hoc modo dehonorat Deum: quia non subiicit suam voluntatem voluntati divinæ. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter.

9. Præterea. Homo tenetur ex præcepto ut omnia quæ facit, ordinet in Deum sicut in finem: dicitur enim I. ad Corinth. X. 31. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Sed peccatum veniale non est referibile in Deum. Ergo quicumque peccat venialiter, facit contra præceptum: ergo peccat mortaliter.

10. Præterea. Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. XXX. parum a princ.) *Hoc est totum & solum malum hominis, uti fruendis, vel frui utendis*. Sed utrumque istorum est peccatum mortale: quia ille qui utitur fruendis, non constituit ultimum finem (*b*) in Deo, quo solo fruendum est; ille autem qui fruitur utendis, constituit ultimum finem in creatura: quorum utrumque facit peccatum mortale. Ergo, omne

(*a*) *Al.* dicitur. (*b*) *Al.* in Deum.

omne malum culpæ est peccatum mortale.

11. Præterea. Cum pœna respondeat culpæ, ubi est eadem pœna, videtur esse eadem ratio culpæ. Sed peccato veniali debetur eadem pœna quæ & mortali: dicit enim Augustinus in quodam sermone de purgatorio (serm. IV. in die animarum) quod adulari alicui altiori personæ est peccatum veniale: & tamen clericus pro adulatione degradatur, ut habetur XLVI. dist. (cap. Clericus in primo.) Ergo eadem est ratio culpæ venialis, & mortalis. Non ergo peccatum veniale dividitur convenienter contra mortale.

12. Sed dicendum, quod peccatum veniale differt a mortali, subiecto: nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione. Sed contra. (a) Consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum Augustinum in Lib. de Trin. (Lib. XII. cap. XII.) Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum otiosum. Ergo assignata differentia nun est conveniens.

13. Præterea. Primi motus spiritualium peccatorum sunt peccata venialia. Non autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione. Ergo peccatum veniale non est tantum in sensualitate.

14. Præterea. Illud in quo communicamus cum brutis, non videtur esse subiectum peccati; cum in brutis non sit peccatum. Sed in sensualitate communicamus cum brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum nec veniale, nec mortale.

15. Præterea. Necessitas excludit rationem peccati: quia in his quæ ex necessitate fiunt, non est laus, vel vituperium. Sed sensualitas subiicitur necessitati: quia est alligata organo corporali. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

16. Præterea. Anselmus dicit (Lib. de peccato origin. cap. IV.) quod sola voluntas punitur. Pœna autem debetur peccato. Ergo in sola voluntate est peccatum: non ergo in sensualitate.

17. Præterea. Si in superiori ratione sit peccatum mortale, aut hoc erit directe, aut indirecte. Sed directe & secundum se peccatum mortale in ea esse non potest, quia non potest errare; cum secundum Augustinum (XII. de Trin. cap. 11. in fine) eius sit inspicere rationes æternas, in quibus non est error. *Errant autem qui operantur malum*, ut dicitur Proverb. XIV. 22. Similiter nec indirecte ex hoc quod non cohibet inferiores vires: non est enim hoc in eius potestate, quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires, ut Augustinus dicit (Lib. I. de nuptiis, & conc. cap. XXII.) Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum mortale.

18. Item. Diceretur, quod peccatum veniale, & mortale differunt in hoc quod aliquis peccans mortaliter, diligit creaturam plus quam Deum; peccans autem venialiter, diligit creaturam infra Deum. Sed contra. Ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, & fornicetur tali opinione durante; sed fornicari dimitteret, si sciret hoc esse contra Deum: constat quod iste peccat mortaliter, quia ignorantia iuris non excusat eum. Et tamen plus diligit Deum quam fornicationem: illud enim plus diligitur propter quod alterum dimittitur. Ergo non omnis qui peccat mortaliter, diligit creaturam plus quam Deum.

19. Præterea. Magis, & minus non diversificant speciem. Sed mortale, & veniale differunt specie. Ergo non differunt per hoc quod est magis, vel minus creaturam quam Deum diligere.

20. Præterea. Ubicumque est invenire maius, & minus, est invenire æquale: quia remoto eo quod superabundat a maiori, remanet æquale. Sed contingit aliquem plus diligere creaturam quam Deum, & etiam minus. Ergo contingit etiam æqualiter creaturam diligere Deo: ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale, & veniale; & sic divisio non erit sufficiens.

21. Item. Diceretur, quod peccatum mortale, & veniale differunt quantum ad effectum in hoc quod peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non. Sed contra. Gratia non potest esse sine virtute. Sed veniale peccatum tollit virtutem, quæ consistit in ordine amoris, secundum Augustinum in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XV.) veniale autem peccatum ordinem amoris tollit; alias non esset peccatum. Ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam.

22. Præterea. Ad gratiam pertinet ordinare hominem in Deum sicut in suum finem. Sed veniale tollit ordinem in Deum sicut in finem: non enim potest ordinari in Deum sicut in finem. Ergo veniale peccatum tollit gratiam.

23.

(a) Al. Sensus.

23. Præterea. Cuicumque offenditur Deus, ille non habet eius gratiam. Sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punit eum. Ergo veniale tollit gratiam.

24. Item. Diceretur, quod peccatum veniale differt a mortali quantum ad reatum: nam peccatum mortale facit reum pœna æterna, peccatum vero veniale pœna temporali. Sed contra. Augustinus dicit super Ioannem (tract. lxxxix.) quod infidelitas est peccatum, quo tenento omnia retinentur; & sic patet quod infideli peccata venialia non dimittuntur. Sed manente culpa non tollitur reatus pœnæ. Ergo peccata venialia infidelium puniuntur pœna æterna. Non ergo peccatum veniale differt a mortali, ut contra illud dividi possit.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, non ipsos seducimus*. Sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, ut Augustinus dicit (tract. 1. in Canon. Ioannis) quia in sanctis peccatum mortale non est. Ergo est aliquod peccatum veniale, quod potest dividi contra mortale.

Præterea, Augustinus dicit homil. VII. (xli.) super Ioannem, quod crimen est quod damnationem meretur. Veniale autem est quod non meretur damnationem. Ergo peccatum veniale convenienter contra mortale dividitur.

Respondeo dicendum, quod veniale dicitur a venia. Tripliciter autem a venia dicitur aliquod peccatum veniale. Primo quidem modo, quia iam consecutum est veniam, sicut Ambrosius dicit (Lib. de paradiso cap. XIV. a med.) quod peccatum mortale per confessionem fit veniale: & hoc dicitur secundum quosdam veniale ab eventu. Patet autem quod hoc veniale contra mortale non dividitur. Secundo dicitur peccatum veniale, quia habet in se aliquam causam veniæ, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur: & hoc modo dicitur veniale peccatum quod est ex infirmitate, vel ex ignorantia: quia infirmitas peccatum excusat vel in toto, vel in parte: & hoc dicitur secundum quosdam veniale, ex causa tamen. Nec hoc etiam veniale contra mortale dividitur: quia contingit aliquem ex ignorantia, vel infirmitate peccantem peccare mortaliter, ut in superioribus quæstionibus habitum est. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia quantum est de se, veniam non excludit, idest terminationem pœnæ: & hoc modo veniale dividitur contra mortale, quod quantum est de se, meretur pœnam æternam, & sic veniam excludit, idest terminationem pœnæ: & hoc secundum quosdam dicitur veniale in genere.

Ut autem differentiam ad distinguendum veniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est, quod differunt quidem secundum reatum: nam peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum vero veniale pœnam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis, & venialis; non autem constituit ipsam. Non enim ex hoc est tale peccatum, quia talis pœna ei debetur; sed potius e converso, quia peccatum est tale, ideo talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum: nam peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non. Sed nec ista est differentia quam quærimus: quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, & non e converso. Differentia autem quæ est ex parte subiecti, constitueret diversam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, & in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundum subiectum distinguitur virtus intellectualis a morali secundum Philosophum in Lib. Ethic. (Lib. I. cap. ult. & Lib. VI. cap. 1.) quia virtus moralis est in rationali participative, idest in appetitiva; virtus autem intellectualis in ipsa ratione. Sed hoc non est verum: quia peccatum veniale potest etiam esse in ratione, ut in obiiciendo (arg. 13.) est ostensum. Unde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diversa ratio utriusque peccati. Quarta vero differentia, quæ est secundum modum diligendi constituit quidem diversam rationem peccati; sed solum quantum ad actum voluntatis, quod est ex parte agentis. Peccatum autem veniale, non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut dicere verbum otiosum, vel mendacium iocosum, & huiusmodi; sunt autem quædam quæ ex genere suo sunt peccata mortalia, ut homicidium, adulterium, blasphemia, & huiusmodi. Diversitas autem quæ est ex parte actus voluntatis, non diversificat genera exteriorum actuum: nam aliquid quod est bonum ex genere, potest fieri ex mala voluntate; puta, si quis det eleemosynam propter inanem gloriam: similiter aliquid quod est ve-

veniale ex suo genere, potest esse mortale propter voluntatem facientis; puta, si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua obiecta: unde dicitur communiter, quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, & malum in genere est actus cadens supra indebitam materiam. Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam; & similiter mortale ex genere.

Ad hoc ergo investigandum, considerandum est, quod peccatum consistit in quadam deordinatione animæ, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis: unde peccatum est quasi quidam morbus animæ; & hoc est venia peccato quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles, quidam incurabiles, qui dicuntur mortales; ita sunt quædam peccata quasi curabilia, quæ dicuntur venialia, & quædam quantum est de se incurabilia, licet a Deo curari possint, quæ dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis & mortalis, per quem tollitur aliquod principium vitæ. Hoc enim si tollatur, non remanet aliquid per quod reparari possit: & ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principiorum vitæ, sed aliquod eorum consequentium ad principia vitæ, (a) quæ per principia vitæ reparari possunt; puta, febris tertiana, quæ consistit in superabundantia choleræ, quam virtus naturæ superare potest. Principium autem in operationibus est finis, secundum Philosophum in VI. Ethic. (Lib. VII. cap. VIII. a med.) Unde principium spiritualis vitæ, quæ consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est caritas Dei, & proximi: *finis enim præcepti caritas est*, ut dicitur I. ad Tim. I. 5. Per caritatem enim anima coniungitur Deo, qui est vita animæ, sicut anima est vita corporis. Et ideo si caritas excludatur, est peccatum mortale: non enim remanet aliquod principium vitæ, per quod iste defectus reparetur, sed reparari potest per Spiritum sanctum: quia, sicut dicitur Roman. V. 5. *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Si autem sit talis defectus rectitudinis qui caritatem non excludat, erit peccatum veniale: quia per caritatem remanentem, quasi per principium vitæ, omnes defectus reparari possunt: *universa enim delicta operit caritas*, ut dicitur Proverb. X. 12. Quod autem aliquod peccatum excludat caritatem, vel non excludat, potest contingere dupliciter: uno modo ex parte peccantis; alio modo ex ipso genere operis. Ex parte quidem peccantis dupliciter. Uno modo quia actus peccati est potentiæ talis euius non est ordinare ad finem; & ideo nec eius est averti a fine: & ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum: ordinare enim aliquid ad finem, pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quæ potest ordinare in finem, & averti a fine, actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini, potest ordinare in contrarium finis; puta, si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur caritati, hoc erit peccatum mortale; sed non ex genere operis, sed ex perversa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur caritati, vel non contrarietur ex ipso genere operis, quod est ex parte obiecti, vel materiæ, quæ est contraria caritati, vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitæ, puta cibus venenosus; aliquis autem cibus non est contrarius vitæ, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitæ, puta cibus grossus, & non bonæ digestionis, vel etiam si sit bonæ digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam: ita etiam in actibus humanis aliquid invenitur quod de se contrariatur caritati Dei, & proximi: illa scilicet per quæ tollitur subiectio, & reverentia hominis ad Deum, ut blasphemia, idolatria, & huiusmodi; & etiam ea quæ tollunt convictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium, & huiusmodi: non enim possent homines convivere ad invicem, ubi passim & indifferenter ista perpetrarentur: & ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque intentione, vel voluntate fiant. Quædam autem sunt, quæ licet inordinationem aliquam contineant, non tamen directe excludunt alterum prædictorum; sicut quod homo dicat mendacium non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam ad iuvandum; vel si quis excedat in cibo, vel potu, & alia huiusmodi: unde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est divisio: una qua dividitur genus univocum

(a) Al. quia.

tum in suas species, quæ ex æque participant genus, sicut animal in bovem, & equum; alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius & posterius; sicut ens dividitur per substantiam, & accidens, & per potentiam, & actum: & in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno; in aliis autem secundum quid, & per posterius; & talis est divisio peccati per veniale, & mortale. Unde prædicta definitio peccati perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem & secundum quid peccato veniali: unde convenienter dicitur, quod peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quæ est plenitudo legis, ut dicitur Rom. XII.

Ad secundum dicendum, quod veniale est differentia diminuens de ratione peccati, & talis differentia invenitur in omnibus quæ participant aliquod commune imperfecte, & secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod finis habet rationem termini, non autem id quod est ad finem. Veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem; & ideo non convertitur ad ipsum ut ad alium terminum a Deo, ut propter hoc sit necessarium a Deo averti.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea: refert enim eam habitu in Deum, licet non actu. Nec in hoc contra præceptum facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.

Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum, inquantum veniale, numquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo; sed actus qui est venialis in suo genere, potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura: quia & id quod est ex natura sua frigidum, potest fieri calidum, sicut aqua.

Ad sextum dicendum, quod peccatum veniale fit mortale, quando placet non quocumque modo, sed sicut finis.

Ad septimum dicendum, quod aliquando aliquid dividitur contra alterum, quia secundum essentiam suam opponuntur; sicut album & nigrum, calidum & frigidum: & horum unum non disponit ad alterum. Aliquando autem aliqua dividuntur ad invicem, quia opponuntur secundum rationem perfecti, & imperfecti, quorum unum ordinatur ad alterum, sicut accidens ad substantiam, & potentia ad actum: & hoc modo etiam veniale dividitur contra mortale, & disponit ad ipsum.

Ad octavum dicendum, quod voluntas creaturæ rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita Deo; sed hoc fit per præcepta affirmativa, & negativa: quorum negativa obligant semper, & ad semper; affirmativa vero obligant semper, sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum Deo, servando præceptum affirmativum in actu; sed hoc non est peccare mortaliter; sicut peccat mortaliter qui dehonorat Deum, transgrediendo præceptum negativum, vel non implendo præceptum affirmativum tempore quo obligat.

Ad nonum dicendum, quod cum illud præceptum Apostoli sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur in actu. Observatur autem semper in habitu, quamdiu homo habitualiter habet Deum sicut ultimum finem; quod non excluditur per peccatum veniale.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perfecto malo culpæ, quod est peccatum mortale.

Ad undecimum dicendum, quod adulari solummodo ad placendum, ex genere suo est peccatum veniale, cum sit quædam vanitas; sed adulari ad decipiendum, est peccatum mortale, secundum illud Isai. III. 12. *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt*: & de tali adulatione loquitur canon *Clericus qui* (dist. XLVI.) unde ibi dicitur quod *clericus qui vacat adulationibus, & proditionibus, debet degradari*.

Ad duodecimum dicendum, quod illa differentia ex parte subiecti non est constitutiva mortalis, & venialis peccati; sed est concomitans: & ideo nihil prohibet aliquod peccatum veniale esse in superiori ratione.

Et similiter dicendum ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod sensualitas in brutis non participat aliqualiter ratione, sicut in nobis, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) & secundum hoc potest esse subiectum peccati.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam ipsum organum corporale obedit aliqualiter rationi; & secundum hoc in actu eius potest esse peccatum, & similiter in actu sensualitatis.

Ad decimumsextum dicendum, quod in sola

sola voluntate est peccatum sicut in primo movente; in aliis autem viribus sicut in imperatis, & motis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in superiori ratione potest esse mortale peccatum & directe, & indirecte. Etsi enim non erret inquantum aspicit rationes aeternas, errare tamen potest inquantum ab eis potest averti. Similiter etiam dicendum, quod ex peccato originali non est consecutum quod nullo modo inferiores vires obediant rationi; sed in hoc quod non totaliter obediunt, sicut in statu innocentiae.

Ad decimumoctavum dicendum, quod illa differentia convenientis est, secundum quod differentia peccati mortalis, & venialis accipitur ex parte voluntatis; sed quaedam sunt mortalia ex suo genere, quae qualicumque voluntate fiant, semper sunt peccata mortalia: & de istis procedit obiectio. In his autem ipsum opus ex suo genere est contra dilectionem Dei; sicut si aliquis laedat aliquem, ipso opere contra caritatem facit.

Ad decimumnonum dicendum, quod magis, & minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem: & ita est in proposito. Nam diligere aliquid ut finem, & sicut id quod est ad finem, non habet eamdem rationem dilectionis.

Ad vicesimum dicendum, quod bene contingit in aliquo qui est extra caritatem, quod aliquam creaturam diligat plus quam Deum, & aliquam aequaliter Deo, & aliquam etiam minus Deo; sed non contingit quod aliquis diligat aliquam creaturam aequaliter Deo, ita quod nullam diligat plus quam Deum: quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suae voluntatis.

Ad vicesimum dicendum, quod illa differentia est consecutiva, & non constitutiva mortalis, & venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter, caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quae sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum; & ideo non tollit virtutem, nec gratiam.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod aliud est non ordinari in Deum, quod convenit veniali; & aliud est excludere ordinem ad Deum, quod convenit mortali.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod illum qui peccat venialiter, Deus punit, non tamquam odiens ipsum, sed tam quam filium quem diligit, purgans, & emundans.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod peccata venialia eorum qui in infidelitate decedunt, vel in quocumque peccato mortali, aeternaliter puniuntur, non propter se, quia non privant gratiam, sed propter peccatum coniunctum, per quod gratia est privata.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum veniale diminuat caritatem.

1. 2. *quaest.* lxxxviii. & lxxxix.

SEcundo quaeritur, utrum peccatum veniale diminuat caritatem. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus X. Confess. (cap. xxix. a med.) *Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Sed ille qui peccat venialiter, aliquid amat cum Deo, quod non propter Deum amat: alias non peccaret amando. Ergo ille qui peccat venialiter, minus amat Deum.

2. Praeterea. Contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum, & diminutio sunt contraria. Caritas autem augetur, secundum illud ad Philipp. 1. 9. *Oro ut caritas vestra magis & magis abundet.* Ergo etiam diminuitur. Sed non diminuitur per peccatum mortale, immo totaliter tollitur. Ergo diminuitur per peccatum veniale.

3. Sed dicendum, quod caritas quantum ad suam acquisitionem diminuitur per peccatum veniale, quia facit peccatum veniale ut minus aliquis de caritate recipiat; sed postquam caritas est iam infusa, non potest per peccatum veniale diminui. Sed contra, Secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. 1. II. III.) eadem sunt per quae generatur virtus, corrumpitur, & diminuitur. Si ergo peccatum veniale facit ad hoc quod generetur per infusionem minor caritas, faciet etiam ad hoc quod caritas habita diminuatur.

4. Praeterea. Quidquid diminuit differentiam constitutivam alicuius speciei, diminuit essentiam eius. Sed difficile mobile est differentia constitutiva habitus, quam diminuit peccatum veniale: quia per peccatum veniale fit homo pronior ad casum mortalis peccati, per quod amittitur caritas. Ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis.

5. Praeterea. Omnis amor vel est cupiditatis, vel caritatis, ut accipitur ab Augustinus

ftinus IX. de Trin. (Lib. VIII. cap. VII. in princ.) Sed ille qui peccat venialiter, amat creaturam, non quidem amore caritatis, quia *caritas non agit perperam*, ut dicitur I. ad Corinth. XIII. 4. Ergo amore cupiditatis. Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis: quia, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quaestionum (quaest. xxxvi.) ipsum nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis. Ergo videtur quod peccatum veniale diminuat caritatem.

6. Praeterea. Augustinus dicit in VIII. super Genes. ad litteram (cap. XII.) quod caritas, vel gratia comparatur ad animam sicut lux ad aerem. Sed lux aeris diminuitur, si aliquod obstaculum lucis ponatur, puta cum densior fit per vaporem. Ergo & caritas, vel gratia diminuitur per veniale, quod est quoddam obstaculum caritatis, & obnubilatio mentis.

7. Praeterea. Omne id quod successive corrumpitur, potest diminui. Sed caritas successive corrumpitur. Ergo caritas potest diminui. Minor probatur dupliciter. Primo quidem quia omne quod corrumpitur, est subiectum corruptionis. Sed caritas corrumpitur. Ergo est subiectum corruptionis. Aliquid ergo eius est corruptum, & aliquid adhuc manet; & sic successive corrumpitur. Secundo sic. Caritas non corrumpitur quando est; nec etiam quando totaliter non est, quia iam corrupta est. Ergo corrumpitur quando partim est, & partim non est. Successive ergo corrumpitur. Ergo potest diminui; sed non per mortale: ergo per veniale.

8. Praeterea. Sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter, ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid. Sed inordinatio simpliciter, quae est peccati mortalis, tollit simpliciter ordinationem caritatis. Ergo inordinatio secundum quid tollit ordinationem caritatis secundum quid: ergo diminuit ipsam.

9. Praeterea. Ex multis actibus peccatorum venialium generatur aliquis habitus. Sed actus peccati venialis impedit actum caritatis. Ergo & habitus venialis peccati impedit habitum caritatis: ergo diminuit ipsum.

10. Praeterea. Omnis offensa diminuit dilectionem. Sed peccatum veniale est quaedam offensa, cum habeat rationem culpae. Ergo peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis.

11. Praeterea. Bernardus dicit in quodam serm. de purific. (serm. II. In fin.) quod non procedere in via Dei est retrocedere. Sed ille qui peccat venialiter, non procedit in via Dei. Ergo retrocedit; quod non esset, nisi veniale diminueret caritatem.

12. Praeterea. Omnis virtus unita fortior est quam multiplicata: unde & amor unitus fortior est quam ad plura dispersus: propter quod dicit Philosophus in VIII. Ethic. (cap. VI.) quod impossibile est plures intense diligere. Sed ille qui peccat venialiter, amorem suum dispergit ad alia quam ad Deum. Ergo diminuitur in eo virtus caritatis.

13. Praeterea. Proverb. XXIV. 16. dicitur: *Septies in die cadit iustus, & resurgit:* quod exponit Glossa (ordin. ibid.) de casu qui fit per veniale. Sed per veniale non cadit homo a caritate. Ergo cadit a perfecto gradu caritatis. Diminuitur ergo caritas per veniale peccatum.

14. Praeterea. Per caritatem meretur homo gloriam vitae aeternae. Sed per veniale peccatum retardatur homo a consecutione vitae aeternae. Ergo per veniale peccatum diminuitur caritas.

15. Praeterea. Illa quae impediunt vitam corporalem, vel sanitatem, diminuunt ipsam. Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vitae, quae est per caritatem, ut supra dictum est. Ergo per peccatum veniale diminuitur caritas.

16. Praeterea. Operatio sequitur formam. Quod ergo impedit actum, diminuit formam. Sed veniale impedit actum caritatis. Ergo diminuit ipsam caritatem.

17. Praeterea. Fervor est proprium accidens caritatis: unde dicitur Rom. XII. 11. *Spiritu ferventes*. Sed veniale diminuit fervorem caritatis, ut communiter dicitur. Ergo diminuit caritatem.

Sed contra. Quod in infinitum distat ab aliquo, additum, vel subtractum non diminuit ipsum, nec auget; sicut patet de puncto, & linea. Sed veniale in infinitum distat a caritate: quia caritas diligit Deum sicut infinitum bonum, veniale autem diligit creaturam sicut quoddam bonum finitum.

Praeterea. Diminuta caritate diminuitur praemium vitae aeternae, quod commensuratur quantitati caritatis. Sed veniale peccatum non diminuit praemium vitae aeternae: alioquin poena eius esset aeterna, scilicet aeterna diminutio gloriae. Ergo peccatum ve-

veniale non diminuit caritatem.

Præterea. Omne finitum per continuam diminutionem totaliter tollitur. Sed caritas est quidam habitus finitus in anima. Ergo peccatum veniale, si diminuat caritatem, multiplicatum, totaliter tolleret ipsam; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod quia augmentum, & diminutio considerantur circa quantitatem, oportet ad huius quæstionis evidentiam considerare, quæ sit quantitas caritatis. Cum autem caritas sit quædam forma, & sit habitus, seu virtus, oportet eius quantitatem dupliciter considerare: uno quidem modo secundum quod est forma; alio modo secundum quod est talis forma, quæ est habitus, vel virtus. Quantitas autem formæ quædam est per accidens, quædam per se. Per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subiecti, ut albedo ratione superficiei: sed ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, quæ est subiectum caritatis, non est quanta. Quantitas autem per se alicuius formæ attenditur tripliciter. Uno modo ex parte causæ agentis: quanto enim fuerit fortior virtus activa, tanto inducit perfectiorem formam, perfectius reducens subiectum de potentia in actum; sicut magnus calor magis calefacit quam parvus. Alio modo ex parte subiecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis, quanto melius fuerit dispositum; sicut lignum siccum magis calefit quam viride, & aer quam aqua ab eodem igne. Tertio modo consideratur quantitas alicuius formæ inquantum est virtus, vel habitus ex parte obiecti. Virtus enim dicitur magna quæ potest in aliquid magnum. Omnis etiam habitus ex obiecto & speciem, & quantitatem habet. Si ergo consideremus quantitatem caritatis ex parte obiecti, sic nullo modo potest augeri, vel minui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indivisibili, non intenduntur, nec remittuntur: & hæc est ratio quare quælibet species numeri caret intensione, & remissione, quia completur per unitatem: semper enim unitas addita facit speciem. Obiectum autem caritatis habet indivisibilem rationem, & consistit in termino: est enim obiectum caritatis Deus, prout est summum bonum, & ultimus finis. Sed ex parte causæ agentis, & ex parte subiecti caritas potest esse maior, vel minor. Ex parte quidem agentis, non propter maiorem, vel minorem virtutem eius; sed propter sapientiam, & voluntatem ipsius, secundum quam diversas mensuras gratiæ, & caritatis distribuit hominibus, secundum illud Ephes. IV. 7. *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Ex parte vero subiecti etiam, inquantum homo se magis, vel minus per bona opera ad gratiam, vel caritatem disponit. Tamen sciendum est, quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem caritatis quantum ad ipsum fieri caritatis, & aliter quando caritas est iam in perfecto esse: nam opera hominis ante caritatem comparantur ad ipsam, & ad quantitatem eius, non per modum meriti, cum caritas sit merendi principium, sed solum per modum materialis dispositionis; sed caritate iam habita, ipsa per sua opera meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici, sicut Augustinus dicit (tract. V. in Ioan.) Veniale autem peccatum non potest esse causa ut caritas habita diminuatur, nec ex parte causæ agentis, scilicet Dei, nec ex parte causæ recipientis, scilicet hominis. Ex parte quidem agentis causa diminutionis esse non potest: quia veniale peccatum non potest mereri diminutionem caritatis, sicut actus ex caritate factus meretur eius augmentum: hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut avertatur a Deo aliquo modo: non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id quod est ad finem. Qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur eius affectus circa finem: sicut si aliquis inordinate se habeat in sumendo medicinam, non propter hoc minoratur desiderium eius ad sanitatem. Unde patet quod veniale non meretur diminutionem caritatis iam habitæ. Similiter dicendum, quod nec etiam ex parte subiecti ipsam diminuere potest: quod ex duobus apparet. Primo quidem quia peccatum veniale non secundum idem est in anima secundum quod inest ei caritas: nam caritas inest animæ secundum superiorem eius partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum, & in ultimum finem; peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiam si esset contrarium, non diminueret caritatem; sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. Secundo quia forma in subiecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarii,

prout

prout dicit Philosophus (Topic. IV. cap. IV.) illud esse albius quod est nigro impermixtius. Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem: quia non respiciunt idem obiectum secundum rationem: non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est obiectum caritatis. Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor caritas infundatur, inquantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur: & per hunc etiam modum potest impedire ne caritas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium, quo quis caritatis augmentum meretur.

Ad primum ergo dicendum, quod iste qui peccat venialiter, amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat.

Ad secundum dicendum, quod caritas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, & effectivam ex parte bonitatis divinae, cuius est semper promovere ad bonum; sed non potest habere causam diminutionis, neque meritoriam ex parte hominis, ut dictum est, neque effectivam ex parte Dei: quia ex ipso non est quod homo fiat deterior, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quaestionum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si veniale esset directe causa parvae caritatis in suo fieri. Non est autem directe causa, sed quasi per accidens, inquantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo quis disponitur ad caritatem. Actus autem liberi arbitrii requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiae, vel caritatis; non autem requiritur ad conservationem habitus iam suscepti: unde impedito actu non diminuitur caritas iam habita.

Ad quartum dicendum, quod difficile mobile non est differentia constitutiva habitus: nec enim dispositio, & habitus sunt diversae species; alioquin non posset una & eadem qualitas quae prius fuit dispositio, postea fieri habitus. Sed facile mobile, & difficile mobile se habent sicut perfectum, & imperfectum circa eamdem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non sequeretur: quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere dupliciter. Uno quidem modo per se, quia scilicet non habet ita perfectum esse in subiecto; & sic quidquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum. Alio modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad contrarium; ut si dicamus, quod forma aquae per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis; & tamen constat quod forma substantialis non diminuitur: & per hunc modum veniale diminuit hoc quod est difficile mobile circa caritatem: & per hunc modum etiam est intelligendum quod quidam dicunt, quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subiecto, non quidem per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum, sive conservatio caritatis, non autem augmentum: quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venialia, quae disponunt ad amissionem caritatis.

Ad sextum dicendum, quod vapor crassus recipitur in eadem parte aeris in qua recipitur lux; & ideo diminuit lucem: sed veniale non attingit ad summam partem animae secundum habitudinem eius ad summum bonum: & ideo non potest diminuere caritatem iam habitam, licet possit impedire magnitudinem eius in acquirendo ipsam: sicut tenebrositas aeris extra domum existentis, non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca; diminueret autem intensionem claritatis radii venientis ex extrinseco ad domum. Perfectio autem superioris partis animae quantum ad sui generationem dependet a bona dispositione inferiorum partium, non autem quantum ad sui conservationem: homo enim naturaliter per inferiora, & sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit: unde etiam defectus visus, aut auditus potest impedire acquisitionem scientiae; non tamen diminuit scientiam iam acquisitam.

Ad septimum dicendum, quod hoc non est verum universaliter, quod omne quod successive corrumpitur, diminuatur: quia forma substantialis successive amittitur, si consideretur alteratio praecedens, prout Philosophus dicit in VI. Physic. quod id quod corrumpitur, corrumpebatur, & corrumpetur; & tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem caritas quandoque successive amittitur, si consideretur praecedens dispositio ad amissionem. Sed si consideretur ipsa amissio secundum se, non successive amittitur. Et quod dicit, quod caritas, quia corrumpitur, est subiectum corruptionis, est o-

mnino falsum. Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi, quia ipsa sit subiectum corruptionis; sed subiectum albedinis est subiectum corruptionis, inquantum desinit esse album. Similiter etiam dicendum est, quod si accipiatur ipsa corruptio formae secundum se, prout est in termino motus, idem est corrumpi, & nunc primo corruptum esse; sicut idem est illuminari, & illuminatum esse. Quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, ut dicitur in VIII. Phys. & ideo quando caritas corrumpitur, non est.

Ad octavum dicendum, quod inordinatio simpliciter tollit ordinationem caritatis simpliciter, quia attingit animam secundum superiorem partem; & inordinatio secundum quid, tollit secundum quid ordinationem caritatis in aliquo actu, prout ordo caritatis a superiori parte animae ad inferiores derivatur: sed de ipsa caritate, secundum quod est in suprema parte, nihil diminuit; sicut nigredo quae est in pede, nihil diminuit de albedine quae est in capite.

Ad nonum dicendum, quod ex multis peccatis venialibus potest causari aliquis habitus; sed ille habitus nec tollet, nec diminuet caritatem: quia nec in eodem est, nec circa idem.

Ad decimum dicendum, quod peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo, non habet rationem offensae.

Ad undecimum dicendum, quod aliquis procedit in via Dei, non solum quando ipsa caritas augetur in actu, sed quando disponitur ad augmentum caritatis; sicut puer non actu crescit toto tempore augmenti; sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentum. Et similiter aliquis retrocedit in via Dei, non solum per diminutionem caritatis, sed etiam per hoc quod retardatur a proficiendo, vel etiam per hoc quod disponitur ad casum: quorum utrumque fit per veniale peccatum.

Ad duodecimum dicendum, quod amor qui ad multa diffunditur, secundum rationem eamdem diminuitur; sed diffusio amoris secundum unam rationem, non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem: puta, si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium, vel uxorem; sed si amaret multas uxores, minueretur amor qui est ad unam; & si haberet multos filios, minueretur amor qui est ad unigenitum. Per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis, prout amatur Deus: & ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu, sed forte in actu.

Ad decimumtertium dicendum, quod per peccatum veniale cadit non quidem a caritate ipsa, vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu.

Ad decimumquartum dicendum, quod veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriae: & similiter nihil diminuit de caritate, sed solum retardat actum, & augmentum eius.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliqua impediunt perfectionem, vel actum sanitatis, quae tamen non diminuunt sanitatem; sicut aliqui sunt cibi difficile digestibiles inquantum impediunt facilem digestionem.

Ad decimumsextum dicendum, quod actus potest diminui dupliciter. Uno modo quantum ad facilitatem agendi, ut scilicet homo non possit tantum agere; & sic quod diminuit actum, diminuit principium actus, quod est forma. Alio modo quantum ad executionem actus; & sic non oportet quod id quod diminuit actum, diminuat formam: non enim diminuit gravitatem lapidis columna quae retinet ipsum ne cadat deorsum; nec diminuit virtutem gressivam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum caritatis, non autem primo modo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod fervor potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum; & talis fervor est essentialis caritati, & non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat (a) motus dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; & talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.

AR-

(a) Al. in motus.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

TErtio quaeritur, utrum peccatum veniale possit fieri mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus super Ioann. (tract. XII.) exponens illud, *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam*: „ Plura „ peccata minuta, si negligantur, occi-„ dunt. “ Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale, quod occidit spiritualiter. Ergo plura peccata minuta, idest venialia, faciunt mortale.

2. Praeterea. Super illud Psalm. (XXXIX.) *Multiplicati sunt super capillos capitis mei*, dicit Glossa Augustini. „ Vitasti gravia, „ cave ne obruaris arena. “ Per arenam autem intelliguntur peccata minuta, scilicet venialia. Ergo multa peccata venialia obruunt, vel occidunt hominem; & sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod multa venialia dicuntur occidere, vel obruere, inquantum disponunt ad mortale. Sed contra. Augustinus dicit in regula (III. cap. v.) quod *superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant*; & sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale; sed tamen non dicuntur occidere, vel obruere. Ergo nec peccata venialia, ratione praedicta possunt dici obruere, vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale.

4. Praeterea. Veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio fit habitus secundum Philosophum in Praedicamentis (in praedicam. qualitatis non remote a princ.) Ergo veniale fit mortale.

5. Praeterea. Motus sensualitatis est veniale peccatum. Sed adveniente consensu rationis fit mortale, ut patet per Augustinum in Lib. de Trin. (XII. cap. XII.) Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

6. Praeterea. Contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione, qui est peccatum veniale. Consensus autem superveniens non destruit essentiam prioris motus, qui erat veniale peccatum; & tamen facit peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

7. Praeterea. Peccatum veniale, & mortale quandoque differunt secundum diversos personarum gradus. Dicitur enim in Decret. dist. XXV. quod non concordare discordes est peccatum veniale laico; sed Episcopo videtur esse peccatum mortale: quia propter hoc degradatur, ut videtur dist. IIII. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

8. Praeterea. Secundum Chrysostomum (homil. lxxxvii. in Matth. a med.) risus, & ioculatio sunt peccata venialia. Sed risus fit peccatum mortale: dicitur enim Prov. XIV. 13. *Risus dolori miscebitur, & extrema gaudii luctus occupat*, Glossa „ perpe-„ tuus; “ qui tamen non debetur nisi peccato mortali. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

9. Praeterea. Quaecumque non distinguuntur nisi per accidens, unum potest fieri alterum. Sed veniale, & mortale non distinguuntur nisi per accidens: ea enim quae per se distinguuntur, non transmutantur in invicem; veniale autem, & mortale in invicem transmutantur: quia nihil adeo est veniale, quin fiat mortale dum placet; & similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

10. Praeterea. Minimum bonum per accessum ad Deum fit maximum; sicut motus liberi arbitrii per informationem gratiae fit meritorius. Ergo per recessum a Deo minimum malum potest fieri maximum. Minimum autem malum in genere peccatorum est veniale, maximum autem est peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

11. Praeterea. Boetius dicit in Lib. de Consola. (IV. prosa VI. a med.) quod peccata se habent ad animam sicut languores ad corpus. Sed minimus languor per augmentum potest fieri maximus. Ergo minimum peccatum, scilicet veniale, potest fieri maximum, scilicet mortale.

12. Praeterea. Ordines Angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum. Sed ordines Angelorum differunt specie. Ergo & dona gratiarum specie differunt. Sed per augmentum meriti aliquis qui primo merebatur assumi ad inferiorem ordinem Angelorum, postea meretur assumi ad superiorem. Ergo minor gratia fit maior, licet specie differant. Pari ergo ratione peccatum veniale potest fieri mortale.

13. Praeterea. Status innocentiae non in infinitum excedit statum naturae corruptae. Sed quilibet motus venialis in statu innocentiae fuisset mortalis. Ergo & modo in statu naturae corruptae veniale potest fieri mortale.

14.

14. Præterea. Magis differt bonum, & malum, quam duo mala, scilicet veniale, & mortale: quia bonum, & malum differunt genere, duo autem mala in genere conveniunt: bonum enim, & malum sunt genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis (in Postprædicam. in cap. de oppositis in fin.) Sed eadem actio numero potest esse bona, & mala; puta, cum servus dat eleemosynam cum murmure, ex mandato domini ex caritate præcipientis. Ergo multo magis eadem actio numero potest esse veniale, & mortale peccatum.

15. Præterea. Peccatum est quoddam pondus animæ, secundum illud Psalm. XXXVII. 5. *Iniquitates meæ supergressæ sunt caput meum, & sicut onus grave gravatæ sunt super me.* Sed minimum pondus per additionem potest tam grave fieri ut superet virtutem portantis. Ergo veniale peccatum per additionem potest fieri mortale, & excludit virtutem.

16. Præterea. Secundum Augustinum XII. de Trin. (cap. XII.) talis est progressus in unoquoque peccato, qualis in peccato primorum parentum; ita quod sensualitas tenet locum serpentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio locum viri. Sed non poterat fieri quod vir comederet de ligno vetito, quin peccaret mortaliter. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Quod ergo est veniale in inferiori parte, cum venerit ad superiorem, fiet mortale.

17. Præterea. Si habitus est damnabilis, & actus ex illo procedens damnabilis erit. Sed in infideli non baptizato, cui non est remissum originale peccatum, manet habitus primæ damnationis, ad quem pertinet corruptio fomitis. Ergo etiam primi motus ex tali corruptione provenientes sunt eis damnabiles, & peccata mortalia; qui tamen constat quod secundum se sunt peccata venialia. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

1. Sed contra. Ea quæ in infinitum differunt, non transeunt in invicem. Sed peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum: nam uni debetur pœna temporalis, alii æterna. Ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

2. Præterea. Ea quæ differunt genere, vel specie, non transeunt in invicem. Sed veniale, & mortale differunt genere, vel etiam specie. Ergo veniale numquam potest fieri mortale.

3. Præterea. Una privatio non fit alia: cæcitas enim numquam fit surditas. Sed mortale includit privationem finis, veniale autem privationem ordinis ad finem. Ergo veniale numquam potest fieri mortale.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio triplicem potest habere intellectum. Uno enim modo potest intelligi, utrum unum & idem peccatum numero, quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secundo potest intelligi, utrum peccatum quod ex genere suo est veniale, possit aliquo modo fieri mortale. Tertio modo potest intelligi, utrum multa peccata venialia faciant unum peccatum mortale.

Si ergo primo modo intelligatur, dicendum est, quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum, secundum quod nunc loquimur, importet actum malum (a) moraliter, oportet ad hoc quod sit unum & idem peccatum numero, quod sit unus actus moraliter. Est autem actus aliquis moralis ex hoc quod est voluntarius: unde unitas actus moralis consideranda est secundum voluntatem. Contingit enim quandoque quod actus est unus numero secundum quod est in genere naturæ; qui tamen non est unus secundum quod est in genere moris propter diversitatem voluntatis: puta, si aliquis vadens continue ad Ecclesiam, in prima parte motus intendat inanem gloriam, in secunda vero intendat Deo servire. Sic ergo contingit quidem in uno actu secundum speciem naturæ, quod in prima parte sit peccatum veniale, & in secunda peccatum mortale, si voluntas in tantas libidines excrescat, ut faciat opus peccati venialis etiam in contemptum Dei, puta loqui verbum otiosum, vel aliquid huiusmodi; sed sic non est unum peccatum, sed duo, quia non est unus actus secundum genus moris.

Si vero intelligatur quæstio secundo modo, sic dicendum est, quod id quod est peccatum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale, non quidem ex genere, sed ex fine. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum actus exterior pertineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt considerari duo obiecta, scilicet obiectum exterioris actus, & obiectum interioris. Quæ quidem quandoque sunt unum; puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum vadit illuc: quandoque vero sunt diversæ, & contingit quod alterum est bonum, & alterum malum; sicut cum ali-

quis

(a) *Al. hic & infra* mortaliter.

quis dat eleemosynam volens placere hominibus, obiectum exterioris actus est bonum, obiectum autem interioris actus est malum: & quia actus exterior constituitur in genere moris inquantum est voluntarius, oportet quod formaliter consideretur species moralis actus secundum obiectum interioris actus; nam species actus consideratur secundum obiectum: unde Philosophus dicit in V. Ethic. quod ille qui ut mœchetur furatur, magis est mœchus quam fur. Sic ergo aliquis actus exterior qui secundum speciem suam, quam habet ab obiecto interiori, est peccatum veniale, secundum obiectum interioris actus, transit in speciem mortalis peccati; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum intendens provocare ad libidinem. Contingit etiam quod aliquid est secundum se peccatum veniale non propter obiectum, sed propter imperfectionem suam: puta, motus concupiscentiæ in adulterium, qui est in sensualitate, est quidem quantum ad obiectum in genere peccati mortalis; sed quia non perfecte attingit ad malitiam moralem, quia est sine deliberatione rationis, ideo non potest esse peccatum (a) mortale, quod est completum malum in genere moris. Contingit autem tale peccatum fieri mortale, si completionem obtineat, puta superveniente deliberato consensu rationis.

Si vero tertio modo intelligatur, sic dicendum est, quod directe quidem, & efficienter multa peccata venialia non faciunt unum peccatum mortale, ita scilicet quod multa peccata venialia habeant reatum unius peccati mortalis: quod patet duplici ratione. Primo quidem quia quandocumque ex multis aggregatis fit aliquod unum, oportet esse eamdem rationem quantitatis utrobique, sic autem ex multis parvis lineis fit una linea; ubi vero est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum: non enim ex multis numeris fit una linea, nec e converso. Peccatum autem veniale non habet eamdem rationem magnitudinis cum mortali: nam quantitas peccati mortalis est per aversionem a fine ultimo, quantitas autem peccati venialis est secundum aliquam deordinationem circa ea quæ sunt ad finem. Secundo quia veniale peccatum non diminuit caritatem, ut dictum est supra, quam peccatum mortale tollit. Dispositive tamen multa venialia inducunt ad mortale faciendum: quia ex multiplicatione actuum generatur habitus, & crescit aviditas, & delectatio in peccato; & intantum potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista dispositio non præexigitur ex necessitate ad peccatum mortale: quia etiam venialibus non præcedentibus potest homo peccare mortaliter, & prædicta dispositione venialium præcedente, per caritatem potest homo peccato mortali resistere.

Ad primum ergo dicendum, quod multa peccata minuta occidunt dispositive, ut dictum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod bona opera non disponunt ad peccandum mortaliter, sicut peccata venialia disponunt; sed possunt esse occasio quædam per accidens.

Ad quartum dicendum, quod dispositio comparatur ad habitum sicut imperfectum ad perfectum; sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quod perfectum, & imperfectum sint in eadem specie; & sic dispositio fit habitus. Alio modo sic quod perfectum, & imperfectum sint in diversis speciebus; & sic dispositio numquam fit illud ad quod disponit: non enim calor fit forma ignis; & similiter nec peccatum veniale fit mortale.

Ad quintum dicendum, quod ille motus qui fuit in sensualitate peccatum veniale, numquam fiet mortale peccatum; sed ipse consensus superveniens erit peccatum mortale per se.

Ad sextum dicendum, quod surreptio infidelitatis non semper est in superiori ratione; sed quandoque potest esse in imaginatione puta, cum aliquis imaginatur tres personas in divinis sicut tres homines, & movetur subito ad credendum; quandoque autem in ratione inferiori, puta cum aliquis considerat aliqua in creaturis repugnantia fidei Trinitatis; quandoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis subito immediate incipit cogitare de Trinitate personarum in divinis, talis surreptio est in superiori ratione, & est peccatum veniale; consensus autem superveniens est alius motus: & ita non sequitur quod sit idem peccatum veniale, & mortale.

Ad septimum dicendum, quod persona est permanens, & ideo potest in altiorem gradum moveri; sed peccatum est actus statim transiens: unde non est simile.

Ad octavum dicendum, quod luctus extremus occupat extrema gaudii, non cuiuslibet, sed eius gaudii quo quis fruitur creatura.

Ad

(a) *Al.* mortale.

Ad nonum dicendum, quod peccatum mortale ex suo genere semper est mortale, & numquam fit veniale peccatum, si accipiatur veniale ex genere. Quod autem dicitur, pœnitentiam facere de mortali peccato veniale, æquivoce sumitur veniale, sicut patet per distinctionem venialis supra (art. 1.) positam.

Ad decimum dicendum, quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorum, actus qui est bonus ex genere, sed non est meritorius, quia non est gratia informatus. Hic autem actus idem numero numquam fit, actus meritorius, qui potest dici maximum bonum in genere humanorum actuum, sicut nec veniale umquam fit mortale.

Ad undecimum dicendum, quod ægritudo, sicut & sanitas, non est actus, sed dispositio, vel habitus: unde eadem numero existens potest transferri de imperfectiori ad perfectius. Sed peccatum est actus transiens: & ideo quantum ad hoc non est simile; sed similitudo attenditur solum quantum ad hoc quod sicut languor est deordinatio naturæ, ita peccatum est deordinatio actus.

Ad duodecimum dicendum, quod cum ordo in Angelis ponatur pars hierarchiæ, quæ est sacer principatus, manifestum est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiæ; & secundum differentiam donorum gratuitorum ordines distinguuntur; licet distinctio naturalium bonorum præsupponatur materialiter, & dispositive. Sed notandum est, quod donum gratiæ potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad hoc quod unit Deo; & quantum ad hoc non distinguuntur ordines Angelorum; sed omnes conveniunt: unde Dionysius dicit (cap. III. cælestis Hierarch.) quod tota hierarchia Angelorum est ad Deum quantum possibile est similitudo, & unitas. Alio modo potest considerari donum gratiæ inquantum ordinat ad opus; & secundum hoc gratia diversificatur in diversis ordinibus, prout ad diversa officia ordinantur. Homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines Angelorum, non ratione officiorum, sed propter mensuram gloriæ, & fruitionis divinæ: unde non sequitur quod in omnibus gratia specie differat secundum diversum perfectionis statum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu innocentiæ homo non poterat venialiter peccare, non quidem ita quod non posset facere ea quæ sunt venialia ex genere, quæ sibi essent mortalia; sed quia omnia illa quæ sunt venialia ex genere, facere non poterat: non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea quæ sunt ad finem, nisi præcederet in eo inordinatio in superiori parte respectu finis.

Ad decimumquartum dicendum, quod actio ministri, & actio domini ex diversa voluntate procedit: unde moraliter non est una actio.

Ad decimumquintum dicendum, quod in omnibus ponderibus corporalibus est una ratio quantitatis; non autem in peccato mortali, & veniali: unde ratio non sequitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod vir gustando de ligno scientiæ boni & mali fecit contra præceptum divinum; & ideo peccavit mortaliter: & similiter ratio superior quandocumque peccat faciens contra præceptum divinum, peccat mortaliter; sed non semper peccat contra præceptum divinum: & ideo ratio non sequitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illud est falsum quod proponebatur, scilicet quod si habitus est damnabilis, & actus: peccatum enim mortale non consistit in habitu, sed in actu. Unde si ex multis actibus peccatorum mortalium generetur aliquis habitus, non oportet quod omnis motus qui sequitur ex inclinatione illius habitus, sit peccatum mortale: nullus enim est habens ita confirmatum habitum luxuriæ, vel alterius vitii, quin aliquando secundum rationem motibus eius resistat: & tamen stultum esset dicere, quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. Unde licet habitualis concupiscentia sit damnabilis in infideli nondum baptizato; non tamen oportet quod quilibet motus concupiscentiæ sit damnabilis per modum peccati mortalis. Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positive, sed privative, sicut supra dictum est (quæst. v. art. 1. & 2.) per remotionem scilicet originalis iustitiæ: unde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, non oportet quod semper sit peccatum, ne dum quod sit peccatum mortale. Non est ergo dicendum, quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus: quia in uno & eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis, ceteris paribus, ut patet per illud Apostoli ad Hebr. x. 29. *Quanto putatis eum deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti pollutum duxerit?* & II.

P.tri

Petri II. 21. dicitur: *Melius erat eis (a) viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire ab eo quod traditum erat illis sancto mandato.*

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, patet (b) responsio ex his quæ supra (in corp. art.) dicta sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale.

1. 2. *quæst.* LXXXVIII. *art.* 5.

QUarto quæritur, utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in sermone de purgatorio (serm. IV. in die animarum aliqu. a princ.) quod si diu teneatur iracundia, & ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum. Sed huiusmodi sunt peccata venialia ex suo genere; alioquin semper essent peccata mortalia. Ergo peccatum veniale ex circumstantia assiduitatis, vel diuturnitatis fit mortale.

2. Præterea. Delectatio morosa est peccatum mortale, ut Magister dicit XXIV. dist. IV. Lib. Sentent. Sed si non sit morosa, est veniale peccatum. Ergo circumstantia morositatis facit de veniali peccato mortale.

3. Præterea. Plus differunt bonum, & malum in actibus humanis, quam peccatum veniale, & mortale: quia bonum, & malum differunt genere: sunt enim genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis (in Postprædicam. cap. IV. de oppositis in fin.) Peccatum autem veniale, & mortale, cum utrumque sit malum, conveniunt in genere. Sed circumstantia facit de bono actu malum. Ergo multo magis circumstantia facit de peccato veniali mortale.

4. Præterea. Inter alias circumstantias ponitur *propter quid*: quæ quidem circumstantia pertinet ad finem. Sed propter finem peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. præced.) Ergo circumstantia de veniali facit mortale.

Sed contra. Circumstantia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat. Sed esse mortale peccatum pertinet ad speciem peccati. Cum ergo nullum accidens constituat speciem eius cuius est accidens, videtur quod circumstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

Respondeo dicendum, quod actus moralis dicitur bonus, vel malus ex genere secundum suum obiectum. Supra hanc autem bonitatem, & malitiam potest ei duplex bonitas, vel malitia advenire: una quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia. Et quia finis est primum obiectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine: & si interior actus ex fine habet rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciem interioris actus, & efficietur peccatum mortale, sicut supra (art. præced.) dictum est. Sed circumstantia non semper dat speciem actui morali, sed solum tunc quando novam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem; puta, cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quæ est alterius; & sic incidit ibi deformitas iniustitiæ: unde illa circumstantia dat novam speciem, & proprie loquendo, iam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis. Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem quæ sit contra præceptum Dei, tunc faciet id quod est veniale ex genere, esse mortale. Id ergo quod est peccatum veniale ex genere, non potest fieri mortale per circumstantiam quæ manet in ratione circumstantiæ; (c) sed solum per circumstantiam quæ transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere; scilicet ex parte obiecti, sed magis propter imperfectionem actus: quia non pertingit usque ad deliberatum consensum rationis, qui complet rationem moralis actus: & tunc talis circumstantia, quæ est completiva moralis actus, facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod iracundia importat motum ad nocendum proximo. Inferre autem proximo nocumentum ex suo genere, est peccatum mortale, quia repugnat caritati quantum ad dilectionem proximi; sed quando motus sistit in appetitu inferiori, & ratio non consentit ut nocumentum grave proximo inferat, est peccatum veniale propter imperfectionem actus; sed si diu teneatur, non potest esse quin deliberatio rationis superveniat. Intelligitur autem teneri diu non quandocumque diu durat;

(a) Vulgata: *non cognoscere viam iustitiæ, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo &c.* (b) *Al. redundat ex dictis*, (c) *Al.* sed solum circumstantia.

durat; sed quia potest aliquis per rationem resistere: & tunc motus iracundiæ non tenetur etiam diu si duret. Similiter dicendum est de ebrietate: quia ebrietas, quantum in se est, avertit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum converti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale; sed quando homo assidue inebriatur, videtur quod non curet quod ratio sua convertatur ad Deum: & in statu tali ebrietas est peccatum mortale; sic enim videtur quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini.

Ad secundum dicendum, quod similiter dicendum est de delectatione morosa, sicut & de iracundia diu manente.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia quando transfert bonum actum in malum, constituit novam speciem peccati, & sic transfert in aliud genus moris; & in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

Ad quartum dicendum, quod finis, inquantum est obiectum actus, dat speciem actui morali; & hac ratione potest facere de veniali mortale.

ARTICULUS V.

Utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

1. 2. *quæst.* lxxv. *art.* 10.

Quinto quæritur, utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in XII. de Trinit. (cap. VII. & cap. XII. in fin.) quod ratio superior inhæret rationibus æternis. Ex quo videtur quod in ratione superiori non sit peccatum nisi per aversionem a rationibus æternis. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

2. Præterea. Peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam deordinationem actus in comparatione ad suum obiectum; sicut peccatum in actu visivæ potentiæ esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed obiectum superioris rationis est finis ultimus, quod est bonum æternum. Ergo peccatum in superiori ratione esse non potest, nisi per deordinationem circa finem ultimum. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale: nam veniale peccatum est circa ea quæ sunt ad finem, mortale vero circa finem, ut supra (art. 1 huius quæst.) dictum est. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

3. Præterea. Superior ratio est quæ participat lumen gratiæ. Sed lux gratiæ virtuosior est quam lux corporalis. Lux autem corporalis, nisi corrumpatur, vel diminuatur, non deficit in suo actu: unde multo minus lux spiritualis. Ergo (*a*) in superiori ratione non potest esse aliquis actus deficiens, nisi vel corrupta gratia, vel diminuta. Sed per veniale peccatum neque tollitur gratia, neque diminuitur, ut supra (loc. cit.) dictum est. Ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione.

4. Præterea. Obiectum superioris rationis est bonum fruendum, quod est bonum æternum. Sed, sicut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæst. (quæst. xxx. parum a princ.) omnis humana perversitas est frui utendis, vel uti fruendis. Ergo peccatum in superiori ratione non potest esse, nisi per hoc quod utitur fruendo, quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quam Deum, quod facit peccatum mortale: nam uti est referre aliquid in alterum sicut ad finem. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale.

5. Præterea. Ratio superior, & inferior non sunt diversæ potentiæ; sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus æternis, ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, ut habetur apud Augustinum XIII. de Trin. (cap. XII.) Sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus æternis, nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes æternas; quod semper est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale, sed solum mortale.

6. Præterea. Secundum Philosophum in Lib. de Anima (Lib. III. com. lt.) ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

7. Præterea. Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. a med.) quod laudamus rationem continentis, & incontinentis; & sic tam in bonis, quam in malis ratio laudatur. Sed in illo quod laudatur, non est peccatum. Ergo in ratione non est peccatum nec mortale, nec veniale.

8. Præ-

(*a*) *Al.* in interiori.

8. Praeterea. Ratio deliberationem importat. Si ergo aliquod peccatum fit in ratione, oportet quod fit in ea per deliberationem: quia omne quod est in aliero, est in eo per modum eius in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione, est ex industria, sive ex certa malitia, quod est maxime mortale, cum fit peccatum in Spiritum sanctum. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale.

9. Praeterea. Ad rationem superiorem pertinet consulere rationes aeternas. Sed consilium est deliberatio quaedam. Ergo superior ratio numquam peccat nisi ex deliberato consensu; & sic idem quod prius.

10. Praeterea. Propter contemptum, veniale peccatum fit mortale, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet. Videtur ergo quod peccatum superioris rationis, cum sit ex deliberatione, numquam sit veniale, sed semper sit mortale.

11. Praeterea. In inferioribus viribus animae invenitur peccatum veniale ex surreptione. Sed peccatum, secundum quod fit in superiori ratione, ex surreptione non potest esse veniale, ut videtur. Ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale. Probatio mediae. Peccatum quod fit ex surreptione, superveniente deliberato consensu, de veniali fit mortale, per hoc quod ratio deliberans applicat aliquid aliud maius bonum, contra quod agere est maius peccatum: puta, cum insurgit concupiscentia ex surreptione, consideratur in obiecto quod concupiscitur, solum ratio delectationis; cum vero ratio deliberat, considerat aliquid altius, scilicet legem Dei repugnantem concupiscentiae, quam contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter. Sed nihil potest accipi altius quam obiectum superioris rationis, quod est bonum aeternum. Ergo si peccatum ex surreptione circa proprium obiectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum. Sed constat quod per deliberatum consensum est mortale. Ergo etiam si fit ex surreptione, est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione.

12. Praeterea. Ratio superior est principium spiritualis vitae, sicut cor in animali est principium vitae corporalis: unde & cordi comparatur, secundum illud Proverb. IV. 23. *Omni custodia serva cor tuum: quoniam ab ipso vita procedit*. Sed in corde non potest esse aliqua aegritudo quae non sit mortalis. Ergo nec in superiori ratione est aliquod peccatum veniale, sed mortale tantum.

Sed contra. Augustinus dicit in XII. de Trin. (cap. XII.) quod omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. Sed aliquis consensus in actum est peccatum veniale, utpote cum aliquis consentit, ut dicat verbum otiosum: consensus enim in veniale peccatum est veniale, sicut consensus in mortale est mortale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Praeterea. Sicut voluntas in bono, ita ratio delectatur in vero. Sed voluntas potest peccare venialiter, si diligit bonum creatum infra bonum increatum. Ergo ratio superior potest peccare venialiter, si delectetur in vero creato infra verum increatum.

Respondeo dicendum, quod cum ratio sit directiva appetitus, dupliciter convenit esse peccatum in ratione. Uno modo quantum ad actum proprium rationis, utpote cum in aliquo errat adhaerendo falso, dimisso vero. Alio modo ex hoc quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur: & si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus rationibus temporalibus, puta quod aliquid sit utile vel inutile, decens vel indecens secundum opinionem hominum, dicetur esse peccatum in inferiori ratione; si vero deliberatio fiat per rationes aeternas, puta quia est concordans vel discordans praecepto divino, dicetur esse peccatum in ratione superiori. Nam ratio superior dicitur quae rationibus aeternis inhaeret, ut dicit Augustinus XII. de Trin. Dupliciter autem eis inhaeret, scilicet & conspiciendis eis, & consulendis eis. Inhaeret quidem conspiciendis eis ut obiecto proprio; eis autem consulendis inhaeret tamquam medio, quod applicat ad dirigendum appetitum, seu actionem. Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale, & mortale. Nam inquantum inhaeret rationibus aeternis conspiciendis, quae sunt proprium eius obiectum, potest habere & actum deliberatum, & actum non deliberatum, qui surreptio dicitur. Quamvis enim rationis sit deliberare, necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio. Nam deliberatio nihil est aliud quam quaedam discursio, & quodammodo mobilis consideratio. In omni autem motu invenitur aliquid indivisibile, sicut & in tempore invenitur instans, & in linea punctus. Si ergo in superiori ratione circa proprium obiectum fuerit peccatum ex surreptione, erit peccatum veniale; puta, cum aliquis subi-

to apprehendit tamquam impossibile Deum trinum & unum. Non enim est hoc ante peccatum mortale quam ratio advertat hoc esse contra mandatum Dei: de ratione enim peccati mortalis est quod sit contra praeceptum Dei. Cum ergo per deliberationem perceperit ratio, quod discredere est contra praeceptum Dei, efficietur mortale, si discredat. In eo vero quod inhaeret rationibus aeternis tamquam medio, eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat; potest tamen nihilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale, & mortale. In consulendo enim quaerimus & per quod aliquid fieri possit, & per quid aliquid melius fiat. Dupliciter ergo in consulendo rationes aeternas potest esse peccatum. Uno modo inquantum secundum huiusmodi deliberationem acceptatur aliquid quid est omnino contrarium fini, ut eo posito non possit ad finem perveniri; & tunc est peccatum mortale; puta, cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem Dei, nihilominus eam eligit, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem, sed tamen sine eo melius ad finem perveniri possit, quia in aliquo retardat a fine, vel disponit ad contrarium finis; tunc est peccatum veniale; puta, cum aliquis dicit verbum otiosum etiam deliberans quod est peccatum veniale disponens ad mortale, & in aliquo deficiens a rectitudine iustitiae, quae ducit ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod quandocumque ratio superior peccat, hoc fit per aversionem a rationibus aeternis: quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus aeternis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter: aut quia receditur a fine, & hoc est peccatum mortale; aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, & hoc est peccatum veniale.

Ad tertium dicendum, quod lux corporalis agit ex necessitate naturae; & ideo quamdiu manet integra, semper agit, & numquam habet actum diminutum: sed usus caritatis, & gratiae subiacet arbitrio voluntatis: unde non semper homo habens caritatem, utitur perfectione eius; sed quandoque agit aliquem actum diminutum.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de peccato mortali, quod est perversitas, & malum simpliciter (a); peccatum autem veniale non proprie potest dici perversitas, nec est malum nisi secundum quid, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quando ratio procedens ex rationibus aeternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter; sed quandoque peccat, non quia sit contrarium illud quod acceptat, sed quia est disponens ad contrarium, & retardans.

Ad sextum dicendum, quod ratio semper dicitur recta vel secundum quod se habet ad prima principia, circa quae non errat, vel quia error non evenit ex proprietate rationis, sed magis ex eius defectu. Ex proprietate vero phantasiae consequitur error, inquantum apprehendit similitudines rerum absentium.

Ad septimum dicendum, quod tam continens, quam incontinens habet rationem rectam ad minus in universali: quia & incontinens iudicat esse malum per rationem rectam, acceptare delectationem inhonestam, licet ab hac consideratione universali deficiat propter passionem. Non tamen sequitur propter hoc quod cuiuslibet peccatoris ratio in universali laudetur: quia intemperatus etiam extra passionem existens iudicat ut bonum delectatione inhonesta uti, tamquam perversa ratione utens.

Ad octavum dicendum, quod etsi ratio deliberet, tamen necesse est quod habeat aliquam considerationem, quae includitur in ipsa deliberatione, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quandocumque ex deliberatione peccat, peccet ex certa malitia, sed solum tunc quando acceptat aliquid contrarium virtuti, ut dicitur in VII. Ethic. Veniale autem peccatum non contrariatur virtuti. Cum ergo ex deliberatione consentit aliquis in veniale peccatum, non propter hoc peccat ex malitia.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod deliberatus consensus non causat Dei contemptum, nisi illud in quod consentit, acceptetur ut contrarium Deo.

Ad undecimum dicendum, quod obiectum superioris rationis, quod est altissimum, potest considerari & secundum cognitionem superiorem, & secundum cognitionem inferiorem. Nam cognitio quam Deus habet de bono aeterno, quod est ipse, est supra cognitionem quam homo habet de eo per rationem humanam: & ideo homo in sua cognitio-

(a) *Al.* quod malum.

gnitione rectificatur per cognitionem divinam, inquantum credit revelationi divinæ. Cum vero aliquis subito apprehendit Deum non esse trinum & unum, apprehendit hoc secundum rationem humanam, & est peccatum veniale. Cum vero deliberat, applicat ad hoc cognitionem divinam, considerans quod hoc est contra id quod Deus revelavit, quod aliquis discredat unitatem illius Dei: & ideo fit mortale quasi reductum in contrarietatem altioris medii.

Ad duodecimum dicendum, quod infirmitas immutans naturalem complexionem cordis, aut aliquid ab eo abiiciens, semper est mortalis; sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu eius, non semper est mortalis: & similiter peccatum auferens caritatem a superiori ratione est mortale; non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

ARTICULUS VI.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

Sexto quæritur, utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale. Et videtur quod non. Dicit enim Ambrosius (Lib. de Noe & arca cap. XII. a med.) quod illud solum est capabile virtutis quod est capabile vitii. Sed sensualitas non est capabilis virtutis: significatur enim per serpentem, ut Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. XII. & XIII) Quia ergo sensualitas non potest esse causa virtutis, ergo nec vitii.

2. Præterea. Secundum Augustinum (Lib. de duabus animabus cap. X. & XI. & I. Retract. cap. IX.) omne peccatum in voluntate est, quia non nisi voluntate peccatur. Sed sensualitas est alia a voluntate. Ergo sensualitatis non est peccatum veniale.

3. Præterea. Peccatum in brutis non invenitur. Sed sensualitas est communis nobis, & brutis. Ergo in sensualitate peccatum esse non potest.

4. Sed dicendum, quod sensualitas in brutis non est obediens rationi, sicut in nobis; & ideo in nobis potest esse subiectum peccati, non autem in brutis. Sed contra. Sensualitas secundum hoc non erit subiectum peccati venialis, nisi inquantum obedit rationi. Sed propter quod unumquodque, illud magis, & prius. Ergo magis est assignandum subiectum peccati venialis ratio quam sensualitas: peccant enim secundum Philosophum in Topic. qui non assignant primum subiectum accidenti.

5. Præterea. Dispositio, & habitus sunt in eodem. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo peccatum mortale non possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit.

6. Præterea. Augustinus dicit super Genes. contra Manichæos (Lib. II. cap. XIV. parum ante finem) quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur, sed coronatur. Nullus autem venialiter peccans ex hoc coronatur. Ergo motus sensualitatis non est peccatum veniale.

7. Præterea. Augustinus dicit in sermone de operibus misericordiæ: *Omne peccatum est contemptus Dei, propter hoc quod contemnuntur mandata eius*. In illa ergo parte animæ potest esse peccatum quæ potest percipere mandatum Dei. Hoc autem non potest esse sensualitas, sed sola ratio. Ergo peccatum veniale non potest esse in sensualitate.

8. Præterea. Nullus peccat in eo quod per voluntatem vitare non potest. Sed homo non potest per voluntatem vitare quin motus concupiscentiæ exurgat, secundum illud Rom. VII. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc ago*, scilicet non concupiscere, ut Glossa (interlinealis ibi) exponit. Ergo motus sensualitatis non est peccatum.

Sed contra est quod Magister dicit XXIV. dist. II. Sent. quod si motus concupiscentiæ sit solum in sensualitate, erit peccatum veniale: & sumitur ab Augustino XII. de Trinitate (cap. XII.)

Respondeo dicendum, quod peccatum proprie respicit actum, ut ex superioribus patet. Cum autem nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentiæ contingit esse peccatum, quem contingit esse moralem. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione, & voluntate ordinatus, & imperatus. Unde quæcumque pars hominis obedit rationi, potest in actu eius esse peccatum. Obedit autem rationi, & voluntati, non solum membrum corporale ad exteriorem actum, sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus: unde & in actibus exterioribus, & in motibus sensitivi appetitus, qui dicitur sensualitas, potest esse peccatum. Sed considerandum, quod quia actio magis attribuitur principali & primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus, vel membrum exterius operatur ex imperio rationis, attribuitur peccatum non sensualitati, vel membro corporali, sed rationi. Numquam

autem

autem contingit quod membrum exterius operetur nisi motum, vel a ratione, vel saltem ab imaginatione vel sensu, & appetitu sensitivo: unde peccatum numquam dicitur esse in membris exterioribus, puta manu, vel pede. Sed sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis, & voluntatis; & tunc peccatum dicitur esse in sensualitate. Sed tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. Peccatum enim mortale est per aversionem a fine ultimo, in quem ordinat ratio; sed sensualitas ad illud attingere non potest: unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione, ut patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale; sed non attribuitur sensualitati, sed rationi imperanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur de vitio peccati mortalis, quod opponitur virtuti. Veniale autem non contrariatur virtuti, quamvis quaedam virtutes sint irrationalium partium animae, secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. x. in princ.) non quidem inquantum sunt sensitivae, sed inquantum sunt rationales per participationem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate sicut in primo movente, vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illud impedire.

Ad tertium dicendum, quod sensualitas est subiectum peccati inquantum obedit rationi; sic autem non est communis nobis, & brutis.

Ad quartum dicendum, quod quando actus voluntatis, vel rationis invenitur in peccato; tunc directe potest attribui rationi, vel voluntati, sicut primo motivo, & primo subiecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis, vel rationis, sed solus actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per rationem, & voluntatem; tunc peccatum attribuitur sensualitati.

Ad quintum dicendum, quod quando dispositio, & habitus differunt, sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodem; alioquin non oportet. Nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam: & similiter motus sensualitatis potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

Ad sextum dicendum, quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Uno modo sicut resistens; & tunc nullum est peccatum, sed est meritum coronae. Aliquando autem se habet ut imperans, puta cum ex proposito motum concupiscentiae illicitae excitat; & tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale. Aliquando autem se habet ut neque prohibens, neque imperans, seu consentiens; & tunc est peccatum veniale.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali, quod est simpliciter peccatum: nam peccatum veniale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est.

Ad octavum dicendum, quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione, & tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere: uno modo ex corporis dispositione; alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis, sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet: potest enim ratio prohibere usum cuiuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi; primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum: & hunc appellant aliqui primo primum: secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes: quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus.

ARTICULUS VII.

Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

1. 2. *quaest.* lxxxix. *art.* 3.

Septimo quaeritur, utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia super illud I. ad Timoth. II. 2. *Adam non est seductus*, dicit Glossa (ordinaria ex Aug. Lib. XIV. de civ. Dei cap. XI. in fin.) „ Inexpertus di„ vinae severitatis, in eo falli potuit, ut „ cre-

„ crederet veniale esse commissum. “ Ex quo videtur quod Adam in statu innocentiae crediderit se posse peccare venialiter, etiam antequam mortaliter. Sed ipse melius novit conditionem sui status quam nos. Non est ergo nobis dicendum, quod non potuerit peccare venialiter.

2. Sed dicendum, quod veniale non sumitur (*a*) ibi pro veniali ex genere, sicut verbum otiosum dicitur veniale peccatum; sed dicitur veniale, idest facile remissibile. Sed contra est quod Gregorius dicit IX. Moral. (cap. XXVIII. in novis exemplar.) super illud, *Memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me*: „ Venialis est in homine „ culpa, cum sit irremediabilis in Ange- „ lo. “ Si ergo aestimasset peccatum suum esse veniale, idest remissibile, non fuisset seductus. Ergo Glossa non est sic exponenda, ut accipiatur veniale pro remissibili.

3. Praeterea. Peccatum veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio praecedit habitum. Ergo veniale peccatum in homine praecessit mortale.

4. Praeterea. Cum nos possimus peccare venialiter; si Adam venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status. Sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit. Ergo multo magis peccatum veniale committere potuit.

5. Praeterea. Peccata opponuntur actibus virtuosis. Sed actus virtuosi non fuerunt alterius generis in statu innocentiae quam sint modo. Ergo nec actus peccatorum. Si ergo quaedam peccata sunt modo venialia, & in statu innocentiae fuissent.

6. Praeterea. Prius acceditur ad minus distans quam ad magis distans. Sed peccatum mortale magis distat a rectitudine primi status quam peccatum veniale. Ergo prius pervenit Adam ad peccatum veniale quam ad peccatum mortale.

7. Praeterea. Adam potuit peccare, & bene facere. Sed potuit facere bonum maius, & minus. Ergo potuit facere malum maius, & minus, peccando mortaliter, & venialiter.

8. Praeterea. Invenitur aliquis status creaturae rationalis in quo potest quis peccare mortaliter, & venialiter; sicut in nobis accidit. Invenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter, nec mortaliter, sicut in statu gloriae. Invenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari venialiter, sed mortaliter tantum. Ergo est aliquis status in quo potest peccari venialiter, & non mortaliter, statu illo durante. Sed hic status non potest esse alius nisi status innocentiae. Ergo in statu innocentiae poterat homo peccare venialiter, statu illo durante.

9. Praeterea. In statu innocentiae regimen animae erat bene ordinatum, propter quod dicitur Eccle. VII. 30. quod Deus fecit hominem rectum. Sed regimen bene ordinatum potest prius debilitari antequam totaliter destruatur. Ergo & regimen animae poterit prius debilitari per peccatum veniale quam totaliter destrui per peccatum mortale.

10. Praeterea. Gratia non aufert naturam. Sed liberum arbitrium hominis naturaliter habet quod potest bene facere, & peccare mortaliter, & venialiter. Ergo donum gratuitum originalis iustitiae non impediebat quo minus posset venialiter peccare.

11. Praeterea. Nihil prohibet defectum esse in actu secundi agentis, nullo defectu existente in actu superioris agentis; sicut contingit esse defectum in vi germinativa plantae, nullo defectu existente in motu solis. Sed in anima ratio, & sensualitas comparantur sicut superius, & inferius. Ergo potuit esse peccatum veniale in actu sensualitatis, nullo peccato mortali existente in actu rationis, & in statu innocentiae.

12. Praeterea. Augustinus dicit XI. super Genes. ad litteram (circa finem) quod *Adam sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam; non tamen sic iam spirituali mente praeditus ullo modo credere potuit, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset*. Sed Adam non habuit spiritualem mentem post peccatum. Ergo ante peccatum sollicitavit ipsum experiendi cupiditas. Sed experiendi cupiditas est peccatum veniale. Ergo peccatum veniale in Adam praecessit mortale

13. Praeterea. Subitus infidelitatis motus est peccatum veniale. Sed in Eva antequam peccaret, fuit subitus infidelitatis motus: quod patet per hoc quod quasi dubitans dixit (Genes. III. 3.) *Ne forte moriamur*. Ergo peccavit venialiter antequam mortaliter.

14. Praeterea. Secundum Augustinum in Ench. (cap. XI. a med.) peccata sunt in anima sicut morbi in corpore. Sed Adam prius

(a) *Al.* nisi.

prius incurrit morbum debilitantem virtutem eius quam incurreret mortem. Ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale quam mortem spiritualem per peccatum mortale.

15. Præterea. Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. v. in princ.) *Non est arbitrandum, quod eßet hominem deiecturus tentator, nisi præceßißet in anima hominis quædam elatio comprimenda*. Sed elatio comprimi non potuit postquam in eam consensit. Ergo surrexerat in eo, antequam fuerat comprimenda per dissensum. Sed talis motus comprimendus, est peccatum veniale. Ergo in Adam fuit peccatum veniale ante consensum.

16. Præterea. Homo fuit deiectus a tentatore per peccatum mortale. Sed elatio comprimenda præcessit deiectionem, ut ipsa verba Augustini sonant. Ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale.

Sed contra. Primum peccatum hominis fuit causa mortis, secundum illud Apostoli ad Rom. v. 12. *Per unum hominem in mundum intravit peccatum, & per peccatum mors*. Sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. Ergo primum peccatum hominis oportuit esse mortale.

Præterea. Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. x. circa med.) *Sicut ordo bestiæ est sine ratione agere, ita ordo humanæ naturæ est cum ratione agere*. Sed qui peccat venialiter, non agit cum ratione; alioquin non esset malum, cum Dionysius dicat cap. iv. de divin. Nomin. quod malum hominis est sine ratione esse. Ergo in statu innocentiæ, in quo integer erat ordo naturæ, non potuit homo venialiter peccare.

Præterea. Omnis motus est a prædominante. Sed in homine in tempore innocentiæ prædominabatur iustitia. Ergo omnis motus illius status erat secundum iustitiam. Illo ergo statu durante, non potuit homo venialiter peccare.

Respondeo dicendum, quod communiter tenetur, Adam in primo statu venialiter non peccasse, antequam peccaret mortaliter. Posset autem aliquis æstimare hoc ideo esse, quia peccata quæ sunt nobis venialia, homini in statu innocentiæ fuissent mortalia propter excellentiam sui status. Sed hoc dici non potest. Contingit enim unum & idem peccatum gravius esse propter personæ excellentiam; sed circumstantia personæ in infinitum non aggravat, ut faciat de veniali mortale, nisi transferat in aliam speciem peccati: sola enim huiusmodi circumstantia de veniali facit mortale, ut supra habitum est. Hoc autem contingit cum alicui personæ propter aliquam sui status conditionem fit aliquid contra præceptum existens, quod in inferiori persona non habet rationem contra præceptum existentis; sicut in sacerdote uxorem ducere est contra præceptum de voto continentiæ implendo, non autem in laico qui non vovit: & sic illud quod est vel veniale, vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personæ non repugnet præcepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale: quia omne peccatum mortale est contra præceptum divinæ legis, ut supra dictum est: nisi forte per accidens ratione scandali consequentis, cum hoc sit contra præceptum, præbere fratri occasionem ruinæ. Non autem potest dici, quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra præceptum primo homini in statu innocentiæ quam nobis. Unde non potest dici, quod fuissent ipsi peccata mortalia quæ sunt nobis venialia, si ea fecisset, propter excellentiam sui status; sed potius dicendum est, quod conditio sui status talis erat, quod tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale committere. Cuius ratio est, quia taliter homo erat in statu innocentiæ institutus, ut Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. xv.) quod quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhæreret, omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animæ, sed etiam ipsum corpus, & alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens, a sua rectitudine qua Deo subdebatur, removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animæ poterat esse, antequam peccaret mortaliter. Unde patet quod peccatum veniale, quod est in sensualitate ante deliberationem rationis, in statu innocentiæ esse non potuit, cum omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale secundum præmissa, posset alicui videri quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed & in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cum potentiæ distinguantur secundum obiecta, secundum ordinem obiectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem & in obiectis rationis esse ordinem superioris, & inferioris & in speculativis, & in practicis: sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculandis, ita finis se habet in ope-

operabilibus. Unde quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quae sunt ad finem propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status: sicut & in speculativis quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supradictis (art. 1. huius quaest.) quod peccatum mortale est per aversionem a fine, peccatum autem veniale est inordinatio quaedam circa ea quae sunt ad finem. Unde impossibile erat hominem in statu innocentiae peccare prius venialiter quam mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod in Glossa illa veniale non sumitur pro veniali in genere, sicut nunc de veniali loquimur; sed veniale dicitur facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod peccatum primi hominis veniale quidem fuit, ut Gregorius dicit, quia potuit remitti; non tamen sic de facili, ut ipse aestimavit, ut scilicet absque amissione sui status ei remitteretur.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid disponit ad alterum. Uno modo secundum ordinem necessarium & naturalem, sicut calor disponit ad formam ignis; & talis dispositio semper praecedit id ad quod disponit. Alio modo contingenter, & quasi per accidens, sicut ira disponit ad febrem, non tamen oportet quod semper iram febrem praecedat; & hoc modo veniale disponit ad mortale, nec tamen semper praecedit ipsum.

Ad quartum dicendum, quod veniale, & mortale peccatum intantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur; sed peccatum mortale intantum plus opponitur, quod poterat integritatem primi status corrumpere, non autem peccatum veniale.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum intellectum quo existimantur ea quae sunt in nobis peccata venialia, potuisse fieri ab Adam, & tamen essent ei peccata mortalia: quod patet esse falsum ex his quae praedicta sunt (in corp. art.)

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando ad magis distans non potest perveniri nisi per minus distans aliquod determinatum; sed quando per diversa minus distantia potest perveniri ad unum magis distans, non oportet quodcumque illorum praeexistere: sicut si ad locum aliquem possit iri per diversas vias, non oportet quod antequam perveniatur ad aliquid magis distans, perveniatur ad aliquid minus distans in una illarum viarum: & similiter non oportet quod homo prius peccet venialiter quam mortaliter.

Ad septimum dicendum, quod Adam potuit facere a principio peccatum mortale vel maius, vel minus; non tamen sequitur quod potuit peccare venialiter: non enim omne peccatum minus est veniale.

Ad octavum dicendum, quod huiusmodi rationes non efficaciter concludunt ubique: potest enim inveniri aliquid sine altero, sicut substantia sine accidente, vel forma sine materia; & tamen alterum sine illo non potest inveniri. Et similiter dici potest, quod etsi inveniatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non propter hoc oportet inveniri statum in quo oporteat tantum esse peccatum veniale; licet possimus dicere, aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale, sed veniale, sicut in sanctificatis ex utero, in Hieremia scilicet, & Ioanne Baptista, & Apostolis: de quibus dicitur (Psalm. lxxiv. 4.) *Ego confirmavi columnas eius*: qui creduntur confirmati fuisse per gratiam, ut mortaliter peccare non possent, sed tantum venialiter.

Ad nonum dicendum, quod hoc quod regimen aliquod debilitetur prius quam totaliter corrumpatur, potest contingere vel ex defectu praesidentis, qui deficit in sapientia, vel iustitia; vel ex defectu subditorum, qui non perfecte obediunt. Sed in statu innocentiae mens hominis erat perfecta in sapientia, & iustitia, & inferiora ipsius perfecte ei subdebantur: unde non poterat debilitari regimen animae per peccatum veniale, antequam corrumperetur per mortale.

Ad decimum dicendum, quod perfectio naturae non tollitur per gratiam; sed defectus naturae per gratiam tollitur. Posse autem peccare pertinet ad defectum: unde & per gratiam auferri potest ab homine, ita quod peccare non possit, sicut patet maxime in beatis.

Ad undecimum dicendum, quod defectum accidere in actu inferioris agentis, non existente defectu in superiori agente, potest contingere ex hoc quod inferius agens non totaliter subditur superiori. Hoc autem non erat

erat in statu innocentiæ: unde ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum, quod illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem, quam vir ex verbo mulieris concepit: & hoc verba Augustini declarant, qui dicit (Lib. XI. super Genes. circa fin.) quod virum propter aliquam mentis elationem solicitavit experiendi cupiditas: & illa elatio fuit primum peccatum hominis, & fuit peccatum mortale: quia contra Deum superbivit: & tamen cupiditas experiendi id quod est prohibitum, potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente præditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem; licet dici posset, quod etiam post peccatum habuit vir spiritualem mentem, non tamen spiritualitate gratiæ, sed spiritualitate perspicacis intelligentiæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod non potest dici subitus motus infidelitatis, vel dubitationis qui etiam in verba prorumpit: & tamen etiam illam dubitationem mulieris in verba prorumpentem elatio quædam in mente eius præcessit ex verbis serpentis, quibus sollicitavit eam de hoc quod præcepto superioris contineretur: statim enim in mentem mulieris surrexit elatio, per quam fastidivit præceptis Dei cohiberi; & ex hoc subsecuta est dubitatio.

Ad decimumquartum dicendum, quod ipsa necessitas moriendi, quam homo statim incurrit, mors quædam hominis dicitur, secundum illud Rom. VIII. 10. *Corpus quidem mortuum est propter peccatum:* sicut & peccatum mortale dicitur mors animæ. Actualis autem mors proportionabiliter respondet futuræ damnationi.

Ad decimumquintum dicendum, quod elatio insurgens comprimenda dicitur, ne insurgeret: propositis enim verbis tentatoris, debuit homo sic se habere ut elationem subintrare non permitteret.

Ad decimumsextum dicendum, quod deiectio illa intelligitur secundum actum exterioris peccati, vel etiam secundum amissionem status, quem præcessit elatio sicut causa effectum.

ARTICULUS VIII.

Utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

1. 2. *quæst.* lxxxix. *art.* 5.

OCtavo quæritur, utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia. Et videtur quod non. Dicit enim Anselmus in Lib. de gratia & lib. arb. (de concordia gratiæ & liber. arb. parum a med.) *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulent.* Sed sentire carnem, & non ambulare secundum carnem, est primus motus concupiscentiæ. Cum ergo solum peccatum mortale damnationem mereatur, videtur quod primi motus concupiscentiæ in infidelibus, qui non sunt in Christo Iesu, non sint peccata venialia, sed mortalia.

2. Præterea. Apostolus ad Rom. VII. 15. dicit: *Non enim quod volo bonum, hoc ago,* scilicet non concupiscere: & hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile, si non secundum carnem ambulet, quia erat in Christo Iesu, cum dicit (cap. VIII. 1.) *Nihil ergo damnationis est,* ex hoc scilicet quod non concupiscunt, *his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant.* Remota autem causa, removetur effectus. Ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Iesu, est damnabile.

3. Præterea. Sicut Anselmus in eodem Lib. dicit, sic homo factus est, ut concupiscentiam sentire non deberet. Istud autem debitum videtur homini esse remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, facit contra debitum, Ergo peccat mortaliter.

Sed contra. In actu peccati plus peccat christianus quam infidelis, ceteris paribus, ut patet per id quod Apostolus ad Hebr. X. 29. *Quanto putatis deteriora mereri supplicia eum qui Christum conculcaverit, & sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Sed christianus concupiscens, si non consentiat, non peccat mortaliter. Ergo multo minus infidelis.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in infideli etiam primos motus concupiscentiæ esse peccata mortalia: sed hoc esse non potest. Motus enim sensualitatis considerari potest dupliciter. Uno modo secun-

cundum se; & sic patet quod non potest esse peccatum mortale: quia peccatum mortale est per aversionem ab ultimo fine, & per contemptum præcepti Dei; sensualitas autem non est capax divini præcepti, nec potest attingere ad ultimum finem: unde motus eius secundum se consideratus, nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo potest considerari secundum suum principium, quod est peccatum originale; & hoc modo non potest plus habere de ratione peccati quam peccatum originale habeat: quia effectus inquantum huiusmodi non potest esse potior sua causa; peccatum autem originale in infideli quidem est & secundum culpam, & secundum pœnam; in fideli autem remanet quidem pœna, sed aufertur culpa, ut supra dictum est (art. 1.) cum de originali disputaretur. Et propter hoc motus sensualitatis in fidelibus est quidem peccatum veniale, secundum quod est actus personalis; sed secundum quod oritur ex originali, non pertinet ad damnationem culpabilem, sed solum ad quamdam pœnalitatem; in infideli autem, secundum quod est actus personalis, est similiter peccatum veniale; sed inquantum derivatur a peccato originali, habet aliquid damnationis culpabilis, non quidem secundum rationem peccati actualis mortalis, sed secundum rationem damnationis quæ competit originali peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hi qui non sunt in Christo, sentientes carnem, consequuntur damnationem debitam originali peccato, non autem debitam mortali.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit concludere, cum dicit, *Nihil ergo damnationis &c.* quod rebellio fomitis est absque damnatione originalis in his qui sunt in Christo Iesu. Ex quo potest haberi, quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Iesu, sit fomes peccati simul cum culpa originali.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non sentiendi carnem, est debitum habendi originalem iustitiam: ex quo sequitur quod non habens eam, vel aliquid loco eius, sicut gratiam baptismalem, habeat peccatum originale; non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

ARTICULUS IX.

Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Nono quæritur, utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia, ut Gregorius dicit in homil. Ascensionis (homil. XXIX. in Evangel. paulo a princ.) *homo convenit cum Angelo inquantum intelligit*. Sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectivam, & secundum rationem superiorem, & inferiorem, ut supra (art. 5. & 6. huius quæst.) dictum est. Ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in Angelo.

2. Præterea. Peccatum mortale consistit in hoc quod diligit aliquis creaturam plus quam Deum; in peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus. Sed Angelus potuit magis diligere creaturam qaam Deum, quia peccavit mortaliter. Ergo etiam potuit peccare venialiter, diligendo creaturam minus quam Deum: quia qui potest magis diligere, potest etiam minus diligere.

3. Præterea. Peccatum mortale in infinitum distat a veniali: quod patet ex differentia pœnarum, quia uni debetur pœna temporalis, alteri pœna æterna. Sed Angelus distat in infinitum ab homine. Cum ergo Angeli mali, qui dæmones dicuntur, faciant interdum aliqua quæ hominibus sunt venialia; puta, cum ipsimet dicunt aliqua verba otiosa, vel ad ea dicenda alios inducunt; videtur quod in Angelis non sint mortalia, sed venialia.

4. Præterea. Peccatum quod est ex suo genere veniale, non fit mortale, nisi ex aliquo contemptu. Sed dæmones quandoque inducunt ad aliqua quæ sunt ex suo genere venialia, & sicut ipsi quandoque dicunt, non faciunt hoc ex contemptu Dei, neque ut inducant homines ad peccatum mortale. Ergo peccant venialiter.

Sed contra. Peccatum veniale maxime contingit ex surreptione. Sed surreptio in Angelis bonis, vel malis locum non habet: quia habent intellectum deiformem, ut Dionysius dicit. Ergo in Angelis bonis, vel malis non potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod in Angelo bono, vel malo peccatum veniale esse non potest. Ratio est, quia Angelus non habet intellectum discursivum, sicut nos habemus.

X 2 Hoc

Hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursivi ut principia seorsum interdum consideret, & conclusiones seorsum: & sic contingit quod ab uno in alterum discurrat, nunc hoc, nunc illud considerans. Hoc autem in intellectu deiformi non discursivo esse non potest; sed semper conclusiones considerat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est autem (quaest. II. de malo art. 6.) quod sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem in appetibilibus, & operativis, sicut se habet principium indemonstrabile ad conclusiones in demonstrativis. Unde in nobis contingit quandoque quod cogitamus, vel afficimur circa ea quae sunt ad finem tantum, & quandoque solum circa finem: quod in Angelis esse non potest; sed semper motus mentis angelicae simul fertur in finem, & in ea quae sunt ad finem: unde numquam in eis potest esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul existente deordinatione circa finem ipsum. In nobis autem contingit esse deordinationem circa ea quae sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis habitualiter existente fixa in fine: & ideo in hominibus contingit esse peccatum veniale sine mortali, non autem in Angelis; sed omnis inordinatio est in eis per aversionem a fine ultimo, quod facit peccatum mortale: ex hoc enim Angelus peccat quod inhaeret alicui bono creato, avertendo se a bono increato.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Angelis quidem communicamus secundum intellectum, sed in genere; est tamen secundum speciem magna distantia: quia intellectus Angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursivus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Angelus non est naturae compositae, sicut homo, qui ex natura sensibili & corporea inducitur ad amandum aliquid quod non debet, vel quantum non debet. Angelus autem ex hoc peccare potest, quia bonum sibi conveniens amat, non referendo ad Deum: quod est a Deo averti, & mortaliter peccare. Unde non potest inordinate amare aliquid nisi per aversionem a Deo.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus actibus suis voluntariis diabolus mortaliter peccat: quia semper actus liberi arbitrii in ipso procedunt ex intentione finis perversi.

Ad quartum dicendum, quod per hoc ipsum quod inducit homines ad ludicra verba, habet perversam intentionem inducendi eos ad peccatum mortale; & hoc ipsum quod est habere familiaritatem cum ipso, homini imputatur ad peccatum, intantum quod nec etiam veritatem ab eo requirere debemus, ut Chrysostomus dicit: unde & Dominus eum vera confitentem de sua deitate prohibuit, sicut habetur Marci I. & Lucae IV. Nec est verbum diaboli credendum, quia mendax est. & mendacii pater, ut dicitur Ioan. VIII.

ARTICULUS X.

Utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna.

Decimo quaeritur, utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna. Et videtur quod non. Remota enim causa, removetur effectus. Sed causa quare peccatum mortale punitur morte aeterna, est, quia perimit bonum aeternum: dicit enim Augustinus XXI. de civit. Dei (cap. XII.) quod homo factus est malo dignus aeterno, qui in se peremit bonum quod poterat esse aeternum. Hoc autem veniale non facit. Ergo peccatum veniale mortali peccato coniunctum, non punitur poena aeterna.

2. Praeterea. Sicut dicitur Deut. XXV. 2. *pro mensura delicti erit & plagarum modus*. Sed peccatum veniale non fit maius ex eo quod adiungitur mortali. Ergo non punitur maiori poena. Sed quando est sine peccato mortali in habente caritatem, non punitur poena aeterna. Ergo neque mortali adiunctum poena aeterna punietur.

3. Sed dicendum, quod peccatum veniale in eo qui decedit sine caritate, aggravatur ex adiunctione peccati mortalis, propter circumstantiam finalis impoenitentiae. Sed contra. Finalis impoenitentia, secundum Augustinum in Lib. de verbis Domini (serm. XI. a med.) est peccatum in Spiritum sanctum. Si ergo aggravetur ratione finalis impoenitentiae, fiet peccatum in Spiritum sanctum; & sic iam non erit veniale, sed mortale.

4. Praeterea. Potest contingere etiam in eo qui est in caritate, quod non poeniteat ante mortem de aliquo veniali commisso; nec punitur pro peccato veniali poena aeterna. Non ergo finalis impoenitentia intantum aggravat veniale peccatum mortali adiunctum, ut faciat ipsum dignum poena aeterna.

5. Praeterea. Quanto aliquis est in maiori statu, tanto unum & idem peccatum videtur sibi esse gravius. Sed in maiori statu est ille qui habet caritatem, quam ille qui est

est in peccato mortali. Ergo peccatum veniale est in eo gravius.

6. Præterea. Contingit quandoque quod aliquis in peccato mortali moriens pœnitet de aliquo veniali commisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat de peccando venialiter. Sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. Ergo non erit in eo qui sic decedit, peccatum veniale post mortem: non ergo pro eo æternaliter punietur.

7. Præterea. Semper Deus punit citra condignum: unde etiam in Psalm. lxxvi. dicitur, quod non continet in ira misericordias suas. Sed pœnam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quantum ad acerbitatem: quia pœna purgatorii est maior qualibet pœna præsenti, ut Augustinus dicit, & multo magis pœna inferni. Ergo mitigat eam quantum ad durationem: non ergo peccatum veniale mortali coniunctum æternaliter punitur.

8. Præterea. Sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale. Sed peccatum veniale originali coniunctum non punitur æternaliter: non enim punitur in limbo puerorum, quia ibi non est pœna sensus; nec in inferno damnatorum, quia ibi punitur solum peccatum mortale; in purgatorio autem non punitur aliquis æternaliter. Ergo nec etiam veniale coniunctum mortali æternaliter punietur.

9. Sed diceretur, quod peccatum veniale non potest esse coniunctum mortali, nisi simul adsit peccatum mortale: quia ante usum rationis homo non potest peccare venialiter, post usum vero rationis habitum, est in statu mortalis peccati, nisi convertatur ad Deum; & si convertatur ad Deum, iam habebit gratiam originale peccatum delentem. Sed contra. Quod actu aliquis convertatur ad Deum, cadit sub præcepto affirmativo: præcepta autem affirmativa etsi obligent semper, non tamen obligant ad semper. Non ergo statim peccat mortaliter, si non convertatur actu ad Deum, statim habito usu rationis. Potest autem tunc peccare venialiter. Ergo potest esse peccatum veniale cum originali, sine mortali.

10. Præterea. Pœna peccati mortalis proportionata est pœnæ peccati venialis quantum ad acerbitatem: quia utriusque acerbitas est finita, omne autem finitum est proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato veniali quod est coniunctum mortali debetur pœna æterna, sicut & mortali, non erit differentia pœnarum, nisi secundum acerbitatem. In aliqua ergo proportione pœna peccati mortalis excedit pœnam peccati venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia, quot merebuntur pœnam æqualem uni peccato mortali. Hoc autem est falsum: quia ex multis venialibus non fit unum mortale, ut supra (art. 3. huius quæst.) dictum est. Ergo & primum, ex quo sequitur, scilicet quod peccatum veniale coniunctum mortali puniatur pœna æterna.

Sed contra. Quod pœna peccatorum venialium terminetur, hoc est merito fundamenti, ut patet per Apostolum I. ad Corinth. III. quod quidem fundamentum est fides formata, ut Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. XXVI.) & in Lib. de fide & operibus (cap. XVI.) Hoc autem fundamentum non est in eo qui cum mortali peccato decedit. Ergo pœna venialium non terminabitur in ipso.

Respondeo dicendum, quod ea ratione culpæ debetur pœna, quia culpa ordinatur per pœnam: homo enim peccando propria voluntate divinæ iustitiæ ordinem prætermisit. Qui quidem modo reparatur per hoc quod fit de homine iustitia, dum contra suam voluntatem punitur secundum Dei voluntatem. Respondet autem perpetua pœna peccato mortali secundum ordinem divinæ iustitiæ & ex ipsa specie peccati, & ex inhærentia ipsius ad subiectum. Ex specie quidem peccati, quia peccatum mortale est directe contra caritatem Dei & proximi, per quam peccati pœna remittitur. Qui autem contra aliquem peccat, ex hoc ipso meretur eius beneficio privari; sicut in rebus humanis qui contra rempublicam peccant, hoc ipso in perpetuum societate reipublicæ privantur vel perpetuo exilio, vel etiam morte: in qua, sicut Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. X. a med.) non pensatur (a) mora temporis qua quisque occiditur; sed potius quod per mortem in æternum civitatis beneficio privatur, quamvis culpa commissa forte fuerit momentanea, aut brevi tempore perpetrata. Unde & ille qui mortaliter peccat, inquantum contra caritatem peccat, hoc meretur ut remissione privetur, quæ est effectus caritatis: & si Dominus remittit, non est ex merito hominis, sed ex misericordia sua. Ex parte vero inhærentiæ ad subiectum, peccatum pœnam perpetuam habet, quia privat hominem gratia, per quam potest peccatum

(a) al. pœna.

catum remitti. Peccato autem manente non solvitur pœna: quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum: & ideo sicut homo qui se in puteum projiceret, unde per se non posset exire, quantum est in ipso, faceret ut in perpetuum esset ibi; ita etiam qui mortaliter peccat, quantum in ipso est, se in pœnam æternam inducit. Veniale autem peccatum, cum non sit contra caritatem, non meretur pœnam æternam ex specie peccati, nec ex parte inhærentiæ ad subiectum per se loquendo, quia non privat gratiam; sed per accidens fit irremissibile peccato mortali coniunctum, inquantum est in subiecto privato gratia; & sic per accidens punitur pęna æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa pęnæ ætetnæ ex specie actus: sic autem veniale peccatum non meretur pęnam æternam, sed alio modo, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod acerbitas pœnæ directe respondet quantitati peccati; sed æternitas pęnæ respondet indelebilitati ipsius: quæ quidem convenit aliquando veniali peccato per accidens, ut dictum est (loc. cit.)

Ad tertium dicendum, quod illa impenitentia facit peccatum in Spiritum sanctum quæ opponitur caritati, quæ est donum Spiritus sancti: unde non pęnitere de veniali, quia non est contrarium caritati, non facit peccatum in Spiritum sanctum; sed tamen inquantum est coniunctum mortali cum finali impęnitentia, per accidens habet indelebilitatem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ille qui non pęnitet de veniali, pęnitet autem de mortali, non habet impęnitentiam quæ repugnet remissioni peccati: unde non est causa pęnæ æternæ.

Ad quintum dicendum, quod non propter maioritatem culpæ ipsius venialis, peccatum veniale coniunctum mortali diutius punitur; sed propter indelebilitatem quæ provenit ex adiuncto, ut dictum est: & tamen non semper hoc est verum, quod peccata venialia adiuncta peccato mortali sint minora quam adiuncta caritati; quinimmo pleumque sunt maiora, utpote procedentia ex maiori libidine, quam caritas non refrenat. In his vero qui sunt perfectæ caritatis, venialia peccata ut plurimum accidunt ex aliqua surreptione, & cito virtute caritatis remittuntur, secundum illud II. Paral. xxx. 19. *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, & non imputabitur eis quod* (a) *parum sanctificati sunt.*

Ad sextum dicendum, quod peccatum postquam transit actu, potest manere reatu, quem non tollit quælibet mutatio voluntatis, sed solum illa quam caritas operatur.

Ad septimum dicendum, quod pœna peccati venialis etiam cum in inferno punitur, mitigatur quantum ad acerbitatem, quamvis gravius puniatur quam ab homine puniretur, quia maiorem gravitatem habet secundum quod comparatur ad Deum, prout punitur ab homine.

Ad octavum dicendum, quod non est possibile quod aliquis decedat cum originali peccato, & veniali absque mortali: quia ante usum rationis puer excusatur a peccato mortali, ita ut si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale, non incurrat reatum mortalis peccati, eo quod nondum habet usum rationis: unde multo magis excusatur a reatu peccati venialis, quia quod excusat maius peccatum, multo magis etiam excusat minus: sed postquam habet usum rationis, peccat mortaliter, si non facit quod in se est ad quærendum suam salutem; si autem faciat, gratiam consequetur, per quam immunis erit ab originali peccato.

Ad nonum dicendum, quod licet præcepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit solicitus de sua salute, secundum illud Matth. vi. 33. *Primum quærite regnum Dei*. Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione: sic enim omnia desideria præsupponunt desiderium ultimi finis, sicut omnes speculationes præsupponunt speculationem primorum principiorum.

Ad ultimum dicendum, quod licet in his quæ sunt diversarum rationum, sit proportio finita; tamen id quod imperfectius est, quantumcumque perficiatur, non potest æquari ei quod est perfectius: nigredo enim, quantumcumque intendatur, semper est imperfectior albedine. Pęna autem proprie debita peccato mortali est privatio divinæ visionis, qualis pęna non correspondet peccato veniali: & ideo impossibile est pęnam debitam

(a) Vulgata, *minus*.

bitam peccato veniali æquari pœnæ quæ peccato mortali debetur. Vel dicendum, quod pœna sensus quæ infertur in inferno pro peccato mortali, & veniali, non distant in infinitum, cum ambæ sint finitæ, & correspondeant conversioni ad bonum commutabile, quæ etiam in peccato mortali est finita; quamvis forte remorsus conscientiæ, qui dicitur vermis, incomparabiliter sit maior in uno quam in alio: distantia autem infinita peccati mortalis a veniali est ex aversione a Deo, quæ tantum est in mortali, ex qua perpetuo privatur divina visione; non autem per peccatum veniale, nisi per accidens, ut dictum est. Nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat pœna secundum intensionem æqualis pœnæ peccati mortalis, sed secundum extensionem, quia pluribus modis punietur: & sic ratio non sequitur.

ARTICULUS XI.

Utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio.

UNdecimo quæritur, utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccle. xI. 3. Si lignum fuerit præcisum, ubicumque ceciderit, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem. Sed præcisio hominis fit per mortem. Ergo post mortem in illo statu remanebit semper in quo moritur. Non ergo post mortem remittitur homini aliquod peccatum.

2. Præterea. Peccatum non immutatur, nisi mutata voluntate peccandi, quæ erat causa ipsius peccati; non enim tollitur effectus causa manente. Sed voluntas post mortem non potest mutari, sicut nec Angelus post casum: hoc enim hominibus mors est quod Angelis casus, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. IV. in fine.) Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

3. Sed diceretur, quod peccatum mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis; non autem peccatum originale, quia non est peccatum voluntarium voluntate personæ; neque peccatum veniale, quia non est simpliciter voluntarium, eo quod non potest homo vitare quin venialiter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud veniale peccatum. Sed contra. Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia (cap. XII.) quod homo non potest inchoare novam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ. Sed remissio peccati pertinet ad inchoationem novæ vitæ. Omne autem peccatum etiam originale, & veniale pertinet ad vetustatem vitæ. Cum ergo pœnitentia dicat mutationem actualis voluntatis, videtur quod neque peccatum originale, neque veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis.

4. Præterea. Eodem habitu alicui placet unum oppositorum, & displicet alterum; sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare, & displicet nobis illiberaliter retinere. Sed per habitum caritatis placet nobis bonum gratiæ. Ergo per habitum caritatis displicet nobis malum culpæ. Si ergo habitualis displicentia sufficeret ad remissionem peccati venialis, numquam peccatum veniale esset simul cum caritate.

5. Præterea. Remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitæ. Sed profectus spiritualis vitæ cum competat statui viatoris, non potest esse post mortem, quæ terminat viatoris statum. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

6 Præterea. Eiusdem rationis esse videtur quod aliquis mereatur præmium essentiale vel accidentale, & quod ei remittatur peccatum: quia eadem ratione qua aliquis accedit ad unum oppositorum, recedit ab altero. Sed homo post mortem non potest mereri neque præmium essentiale, neque accidentale. Ergo pari ratione non potest percipere remissionem peccati neque venialis, neque mortalis.

7. Præterea. Facilius homo in peccatum cadit quam ei remittatur peccatum: quia homo est spiritus per se vadens in peccatum, sed non rediens. Sed post mortem non potest homo peccare venialiter. Ergo neque potest ei remitti peccatum veniale.

8. Præterea. Nullum peccatum quod meretur pœnam æternam, remittitur post hanc vitam. Sed peccatum veniale videtur mereri pœnam æternam: si enim pro vitatione peccati venialis homo potest mereri vitam æterna m. e contrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri pœnam æternam. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

9. Præterea. In purgatorio est & gratia, & pœna. Sed non remittitur ibi peccatum veniale ratione pœnæ, tum quia cum pœna sit effectus culpæ, non agit in culpam, tum

tum quia pari ratione omnis pœna tolleret culpam; quod de pœna inferni patet esse falsum. Similiter in ratione gratiæ: quia gratia non opponitur peccato veniali, sed compatitur ipsum secum. Ergo peccatum veniale non remittitur in purgatorio.

10. Sed diceretur, quod peccatum veniale in purgatorio remittitur, quia homo in vita ista meruit ut sibi remitteretur. Sed contra. Meritum Christi est efficacius quam meritum cuiuscumque hominis. Sed nullus per sacramenta, quæ habent efficaciam ex merito Christi, potest absolvi a peccato futuro. Ergo multo minus potest aliquis mereri ut sibi remittatur peccatum futurum.

11. Præterea. Sicut peccatum mortale opponitur caritati, ita peccatum veniale opponitur fervori caritatis. Sed fervor caritatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro: quia nullus motus novus voluntatis erit ibi. Ergo non poterit peccatum veniale remitti, sicut nec peccatum mortale potest remitti, nisi superveniente nova caritate.

12. Præterea. Quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali: alioquin se quereretur opposita esse simul. Sed ad gratiam finalem ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest. Ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc vitam.

13. Præterea. Status purgatorii est status medius inter statum præsentis vitæ, & statum futuræ gloriæ. Sed in præsenti vita invenitur & culpa, & pœna; in statu autem gloriæ neque culpa, neque pœna: inter quæ est medium vel culpa sine pœna, vel pœna sine culpa. Sed culpa sine pœna esse non potest, quia hoc repugnaret ordini divinæ iustitiæ. Ergo in purgatorio erit pœna sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc vitam in purgatorio.

14. Præterea. Nullum sacramentum Ecclesiæ est frustra institutum. Sed extrema unctio, cum sit instituta ad remissionem venialium, frustra instituta videretur, si post hanc vitam in purgatorio venialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc vitam remitti.

15. Præterea. Dispositio quæ consequitur formam, non remanet in materia, forma recedente: non enim in materia ignis remanet claritas, igne extincto. Ergo nec dispositio materiæ remanet in forma a materia separata. Sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiæ: nam ex corruptione corporis, quod aggravat animam, venialia peccata contingunt; nam in statu naturæ integræ venialia esse non poterant, ut supra (art. 7.) dictum est. Non ergo veniale peccatum remanet in anima a corpore separata; & ita post hanc vitam remitti nnn potest.

16. Præterea. Quando est aliquod magnum bonum quod differtur, & magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum, & evadendum malum. Sed animæ separatæ quæ est purgatorio obnoxia, imminet magnum malum, scilicet acerba purgatorii pœna, & differtur a maximo bono separato, scilicet a vita æterna. Ergo statim excitatur in ea fervens desiderium. Sed fervor caritatis non compatitur secum veniale. Ergo in purgatorio separata anima veniale habere non potest: ergo non potest veniale peccatum in purgatorio remitti.

17. Præterea. Ignis purgatorii punit animam, inquantum est instrumentum divinæ iustitiæ. Non autem ponitur esse instrumentum divinæ misericordiæ, cuius est peccata remittere. Non ergo post hanc vitam in purgatorio peccatnm veniale remittitur.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xxxix) *Datur intelligi quasdam leves culpas post hanc vitam remitti.*

Præterea. Super illud Matth. III. *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto, & igne*, dicit Glossa (ordinaria:) „ Spiritu in „ præsenti abluit; post si qua macula (a) „ surrexerit, igne purgatorio ad purum exu- „ rit: quod de levioribus credendum est „ peccatis. "

Præterea. Augustinus dicit (serm. IV. in die animarum) quod illo transitorio igne non capitalia, sed minuta peccata purgantur.

Prætetea. Ambrosius dicit de bono mortis (cap. XI. a med.) *Sicut oculi carnales non possunt solem corporalem videre, si aliqua læsio in eis fuerit; ita nec spirituales possunt videre solem spiritualem cum læsione.* Sed peccatum veniale est quædam læsio animæ. Non ergo potest anima pervenire ad videndum Deum, quamdiu habet maculam venialis peccati. Oportet ergo quod talis macula in purgatorio purgetur.

Respondeo dicendum, quod ad huius quæstionis evidentiam oportet intelligere quid sit

(a) *Forte superierit.*

sit peccatum remitti, quod nihil aliud est quam peccatum non imputari. Unde in Psal. XXXI. cum praemisisset: *Beati quorum remissae sunt iniquitates*: quasi exponens subdit: *Beatus vir cui non imputavit peccatum Dominus*. Imputatur autem peccatum alicui inquantum per ipsum impeditur homo a consecutione ultimi finis, qui est beatitudo aeterna: a qua impeditur homo per peccatum & ratione culpae, & ratione reatus poenae. Ratione quidem culpae, quia cum beatitudo aeterna sit perfectum bonum hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem. Ex hoc autem ipso quod aliquis actum peccati commisit, incurrit quamdam boni minorationem, inquantum scilicet factus est vituperabilis, & indecentiam quamdam habens ad tantum bonum; ex hoc vero quod reus est poenae, etiam impeditur a beatitudine perfecta, quae omnem dolorem, & poenam excludit: *fugiet enim ibi dolor, & gemitus*, ut dicitur Isai. XXXV. 10. Utrumque tamen horum aliter impedit in peccato mortali, & aliter in peccato veniali. Nam in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationem per privationem principii ducentis ad finem, scilicet per privationem caritatis; sed in peccato veniali patitur homo minorationem, & impedimentum per quamdam indecentiam actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem, salvo tamen principio inclinante. Sicut etiam grave potest impediri ne perveniat deorsum vel propter corruptionem gravitatis in ipso, vel propter aliquod impedimentum occurrens, quo impeditur motus eius ne ad finem naturalem perveniat. Ex parte etiam reatus poenae est differentia. Nam per peccatum mortale meretur quasi inimicus effectus poenam exterminantem; per peccatum vero veniale poenam corrigentem. Aliter ergo remittitur peccatum veniale, & aliter mortale. Nam quantum ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur, oportet quod tollatur impedimentum, quod erat ex corruptione principii, per novam caritatis, & gratiae infusionem. Hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia caritas manebat; sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsum repugnantem impedimento, quod erat appositum ex obice veniali: sicut impedimentum quod contingit ex (a) gravi corruptione, non potest tolli nisi per iteratam eiusdem generationem; impedimentum vero quod esset ex aliquo obice apposito, tollitur per aliquem violentum motum removentem ipsum obicem. Sic ergo & veniale quantum ad culpam remittitur per fervorem caritatis, mortale vero per gratiae infusionem. Quantum ad poenam autem peccatum mortale non remittitur, quia habet penam interminabilem & aeternam; peccatum vero veniale remittitur per exsolutionem poenae temporalis finitae. Et hoc quidem quomodo utrumque possit remitti in hac vita, satis manifeste apparet; sed in futura vita mortale peccatum numquam potest remitti quantum ad culpam: non enim post hanc vitam anima immutatur essentiali immutatione per gratiae, & caritatis infusionem de novo: culpa autem non dimissa, nec pena remittitur, ut supra (art. praeced. in corp.) dictum est. Sed de peccato veniali quidam dixerunt, quod in habentibus caritatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam; sed post hanc vitam dimittitur quantum ad penam, per penae scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cum usu rationis ex hac vita recedunt: non enim est probabile quod aliquis in caritate existens, & cognoscens sibi mortem imminere non moveatur motu caritatis & in Deum, & contra omnia peccata quae fecit, etiam venialia: & hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, & fortassis etiam quantum ad poenam, si sit intensa dilectio. Sed quandoque contingit quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium, vel in proposito venialiter peccandi occupantur somno, vel aliqua passione auferente usum rationis, & praeveniuntur morte antequam possint habere usum rationis. Quibus manifestum est quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur, & tamen propterea non impediuntur perpetuo a vita aeterna, ad quam nullo modo perveniunt, nisi omnino immunes ab omni culpa effecti. Et ideo oportet dicere, quod venialia remittuntur eis post hanc vitam, etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita, scilicet per actum caritatis in Deum, repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae; non tamen meretur absolutionem, vel diminutionem poenae, sicut in hac vita.

(a) *Forte* gravitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale non mutat statum, vel locum hominis; sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis.

Ad secundum dicendum, quod in futura vita non est aliqua essentialis immutatio voluntatis, scilicet quantum ad finem, vel quantum ad caritatem, vel gratiam; potest tamen esse aliqua accidentalis immutatio per remotionem impedimenti. Nam removens prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII. Physic. (com. lxxxii.)

Ad tertium dicendum, quod eiusdem rationis est quod voluntas feratur in appetitum unius contrarii, & in detestationem alterius. Nullus autem habens usum liberi arbitrii potest inchoare novam vitam, quae est per gratiae infusionem, nisi appetat, & amet gratiae bonum: & ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans; ita tamen quod peccata mortalia quae propria voluntate commisit, & directe contrariantur gratiae, in speciali detestetur; ut sic remota causa subtrahente gratiam, per displicentiam peccati mortalis, tollatur effectus, scilicet privatio gratiae, per eius infusionem: peccatum autem originale non ex propria voluntate huius personae contractum est: peccatum autem veniale est quidem propria voluntate huius personae commissum, non tamen est causa privationis gratiae: unde non requiritur displicentia in particulari, sed in universali tantum, inquantum habet aliquam rationem repugnantis ad gratiam.

Ad quartum dicendum, quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis; sufficit tamen generalis.

Ad quintum dicendum, quod remissio culpae venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni; sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti.

Ad sextum dicendum, quod meritum gloriae essentialis, vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem, qui est per augmentum spiritualis boni: unde (a) non est similis ratio.

Ad septimum dicendum, quod anima post mortem transit in alium statum Angelis conformem: unde eadem ratione non potest peccare venialiter, sicut nec Angelus, quia non remanet in ea caritatis usus, qui est causa remissionis peccati venialis; potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale.

Ad octavum dicendum, quod vitare peccatum veniale potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum puram negationem; & sic non meretur vitam aeternam: quia etiam dormiens non peccat venialiter, & tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter: & quia ista voluntas potest esse ex caritate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitae aeternae; sed peccare venialiter non repugnat caritati, unde non meretur poenam aeternam.

Ad nonum dicendum, quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad poenam est ex parte purgatorii, quia homo patiendo exsolvit quod debet, & ita cessat reatus; sed quantum ad culpam non remittitur per poenam neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter poenam; sed magis esset motus timoris servilis, vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.

Ad decimum dicendum, quod nullus potest mereri remissionem futurae culpae; potest tamen mereri statum purgatorii, in quo sit sibi culpa remissibilis.

Ad undecimum dicendum, quod post mortem non erit aliquis motus novus voluntatis, qui non praecessit in hac vita in aliqua radice vel naturae, vel gratiae. Multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hanc vitam, qui non sunt modo: quia alii etiam erunt secundum ea quae tunc cognoscent, & experientur.

Ad duodecimum dicendum, quod quando antecedens, & consequens alicuius conditionalis sunt simul, quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sed quando non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim, si animal vivit, quod morietur; non tamen quidquid potest stare cum vita, potest stare cum morte: & similiter non quidquid potest stare

(a) *Al. deest* non.

stare eum gratia finali, potest stare cum gloria.

Ad decimumtertium dicendum, quod non oportet illud quod est medium quantum ad aliquid, esse medium quantum ad omnia. Status ergo purgatorii medius est quidem quantum ad aliqua inter statum præsentis vitæ, & statum gloriæ, non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine pęna, vel pęna sine culpa.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnia sacramenta novæ legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum venialium novæ gratiæ infusio, ut dictum est, & ideo nec extrema unctio. Nec aliquod sacramentum novæ legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur; sed est instituta extrema unctio ad reliquias peccatorum tollendas.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in subiecto in corpore, sed in anima: unde non sunt dispositiones materiæ, sed formæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio non concludit, quod peccatum veniale in purgatorio non remittatur, sed quod statim ibi non remittatur: & hoc satis videtur probabile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut iam dictum est, remissio culpæ non fit per pęnam, sed per usum gratiæ, quæ est effectus divinæ misericordiæ.

ARTICULUS XII.

De remissione peccatorum venialium in hac vita.

DUodecimo quæritur de remissione peccatorum venialium in hac vita, utrum scilicet remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, unctionem corporis, & huiusmodi. Et videtur quod non. Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum novæ legis. Sed huiusmodi non dicuntur esse sacramenta. Ergo non conferunt gratiam: non ergo per ea fit remissio alicuius culpæ.

2. Præterea. Peccatum mortale non potest stare simul cum gratia, cum qua tamen potest stare veniale; & sic infusio gratiæ sufficit ad remissionem peccati mortalis, non autem sufficit ad remissionem peccati venialis. Videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quam ad remissionem peccati mortalis. Sed per prædicta non potest remitti peccatum mortale. Ergo multo minus peccatum veniale.

3. Præterea. Peccatum veniale remittitur per actum caritatis. Sed actus caritatis ex præmissis causari non potest, sed ab extrinseco procedit. Ergo per prædicta peccatum veniale remitti non potest.

4. Præterea. Huiusmodi æqualiter se habent ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea remittitur unum peccatum veniale, pari ratione remittuntur omnia: & sic si remittuntur quantum ad culpam, frequentissime illi qui sunt absque peccato mortali, possunt dicere: Peccatum non habemus: quod est contra id quod habemus I. Ioan. & si per huiusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad pęnam, plurimi statim post mortem ad cælum evolabunt, purgatorii pœnam non sentientes; quod videtur inconveniens. Non ergo per prædicta, peccata venialia remittuntur.

Sed contra est, quia nihil in Ecclesiæ observantiis agitur frustra. Sed in benedictione aquæ fit mentio de remissione culpæ. Ergo aliqua culpa per aspersionem aquæ benedictæ remittitur. Non autem culpa mortalis. Ergo venialis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, per fervorem caritatis peccata venialia remittuntur: & ideo quæcumque nata sunt excitare fervorem caritatis, possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem caritatis ad voluntatem pertinet: quæ quidem tripliciter ad aliquid inclinatur: aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante; aliquando autem ex ratione simul, & aliquo interiori instinctu, qui est a causa superiori, scilicet Deo; aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhærentis. Sunt quidem quædam quæ causant remissionem peccati venialis, inquantum inclinant voluntatem ad ferventem caritatis actum secundum tria prædicta; & sic per sacramenta novæ legis venialia peccata remittuntur: quia & ratio ea considerat ut quasdam salutares medicinas, & divina virtus in eis secretius operatur salutem, & etiam per ea confertur habitualis gratiæ donum. Quædam vero sunt quæ causant remissionem venialis peccati secundum duo prædictorum: non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet caritatis fervorem: & etiam pie creditur quod virtus di-

vina interius operetur excitando dilectionis fervorem: & hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis, & huiusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati, solummodo excitando caritatis fervorem per modum considerationis, sicut oratio dominica, tunsio pectoris, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium ad remissionem peccati venialis quod nova gratia conferatur: & ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid quod non est sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod habenti usum liberi arbitrii non infunditur nova gratia sine fervore caritatis: unde plura requiruntur ad remissionem peccati mortalis quam venialis.

Ad tertium dicendum, quod praedicta causant fervorem caritatis ipsam voluntatem inclinando, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod quamvis huiusmodi aequaliter se habeant ad omnia peccata venialia; tamen fervor ab eis excitatus non aequaliter semper se habet ad omnia; sed quandoque respicit aliqua in speciali, & contra ea efficacius operatur: & si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habeat eumdem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberentur, non displicerent, vel forte si opportunitas adesset, committerentur: & raro contingit hominesin hac mortali vita viventes, ab huiusmodi affectibus liberos esse: unde non possumus fiducialiter dicere: Peccatum non habemus. Et si etiam homo ad horam per huiusmodi remedia ab omnibus venialibus immunitatem consequatur quantum ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam poenam; nisi forte sit tantus fervor dilectionis, quod sufficiat ad totius poenae remissionem.

QUAESTIO VIII.

De vitiis capitalibus,

In quatuor articulos divisa.

PRimo enim quaeritur, utrum sint tantum septem capitalia vitia.

Secundo. Utrum superbia sit speciale peccatum.

Tertio. Utrum superbia sit in vi irascibili.

Quarto. Utrum convenienter assignentur species superbiae.

ARTICULUS I.

Utrum sint tantum septem capitalia vitia.

1. 2. *quaest.* lxxxiv. *art.* 4.

QUaestio est de vitiis capitalibus: & primo quaeritur de numero vitiorum capitalium, quot, & quae sunt. Et videtur quod sint septem. Dicit enim Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. in nov. exemp.) *Septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.*

1. Sed contra. Capitalia vitia videntur dici ex quibus alia oriuntur. Sed omnia vitia oriuntur ex uno vitio, vel ex duobus: dicitur enim I. ad Timoth. vi. 10. *Radix omnium malorum cupiditas*: & Eccles. x. 15. dicitur: *Initium omnis peccati superbia*. Ergo non sunt septem vitia capitalia.

2. Sed dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de cupiditate, non secundum quod est speciale peccatum, sed secundum quod importat quamdam generalem inordinationem concupiscentiae. Sed contra. Cupiditas prout est speciale peccatum, est inordinatus appetitus divitiarum, qui avaritia dicitur. Sed de tali cupiditate ibi loquitur Apostolus: quod patet ex hoc quod ibidem 9. dicit: *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationes, & laqueum diaboli*. Ergo cupiditas, quae est radix omnium malorum, est speciale peccatum.

3. Praeterea. Vitia virtutibus opponuntur. Sed solum sunt quatuor virtutes cardinales, ut Ambrosius dicit super illud Luc. vi. (Lib. V. in Luc.) *Beati pauperes*. Ergo non sunt nisi quatuor vitia capitalia.

4. Praeterea. Ex illo peccato videtur aliud exoriri ad cuius finem aliud peccatum ordinatur; sicut si aliquis ad acquirendum pecuniam mentiatur, mendacium ex avaritia oritur. Sed ad finem cuiuslibet vitii quaelibet vitia ordinari possunt. Ergo unum vitium non magis est capitale quam aliud.

5. Praeterea. Ea quorum unum naturaliter ex altero oritur, non possunt poni aeque principalia. Sed invidia naturaliter ex superbia oritur. Ergo invidia non debet poni vitium capitale condivisum superbiae.

6. Praeterea. Illa videntur esse principalia

vel capitalia vitia, quæ habent fines principales. Sed si accipiantur propinqui fines vitiorum, multo plures sunt quam septem; si autem remoti fines accipiantur, non distinguetur gula a luxuria, quorum utrumque ad delectationem carnis ordinatur tamquam ad finem remotum. Non ergo convenienter assignantur septem vitia capitalia.

7. Præterea. Hæresis est quoddam vitium. Sed in eo qui incurrit hæresim ex pura ignorantia, non causatur hæresis ex aliquo prædictorum vitiorum. Ergo aliquod vitium est quod non oritur ex præmissis; & sic insufficienter assignantur principalia vitia.

8. Præterea. Contingit aliquod peccatum ex bona intentione oriri, ut patet in eo qui furatur ut det eleemosynam. Sed tale peccatum non procedit ex aliquo prædictorum vitiorum. Ergo ex præmissis vitiis non oriuntur omnia peccata.

9. Præterea. Gula videtur ordinari ad delectabile gustus, luxuria vero ad delectabile tactus. Sed etiam in aliis sensibus sunt quædam delectabilia. Ergo deberent accipi principalia vitia secundum alios sensus.

10. Præterea. Omnia peccata ad unum appetitum pertinere videntur: quia voluntas est qua peccatur, & recte vivitur, ut Augustinus dicit. Sed motus appetitivæ virtutis est ab anima ad res. In rebus autem non invenitur nisi bonum, & malum, ut dicitur in VI. Metaph. (com. VIII.) Ergo sola duo vitia debent esse capitalia, unum respectu boni, & aliud respectu mali.

11. Præterea. Voluntas, ad quam pertinet peccatum, est appetitus intellectivus, qui videtur esse rerum in universali, eo quod sequitur apprehensionem intellectus, quæ est universalium. Sed universalia in genere appetitus sunt bonum, & malum, quæ non sunt in genere, sed sunt genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis (in Postprędic. cap. de oppositis, in fin.) Ergo vitia capitalia non debent distingui secundum aliqua particularia bona, vel mala; sed solum in generali, ut sint duo secundum differentiam boni, & mali.

12. Præterea. Malum pluribus modis contingit quam bonum: quia bonum contingit ex una & tota causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. Sed videntur quatuor peccata capitalia sumi secundum aliquem ordinem ad bonum; sicut gula, & luxuria respiciunt bonum delectabile, avaritia bonum utile, superbia bonum honestum, quia bonis operibus insidiatur ut pereant, ut Augustinus dicit. Ergo alia vitia capitalia debent esse plura quam tria.

13. Præterea. Diversorum generum diversa sunt principia, ut dicitur in XI. Metaph. Sed finis in operabilibus, & appetibilibus est sicut principium in speculativis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VIII. a med.) Ergo non possunt diversa genera vitiorum reduci in finem unius vitii; & sic ex uno vitio non possunt plura oriri.

14. Præterea. Si unum vitium ex alio oritur, quasi ad eius finem ordinatum, sequeretur quod idem sit finis utriusque vitii. Aut ergo secundum eamdem rationem, aut secundum aliam & aliam. Si secundum aliam rationem, non erit dicendus unus finis, sed plures, quod multitudo, & diversitas obiectorum respondentium potentiis, habitibus, & actibus animæ, magis consideratur secundum rationes obiectorum quam materialiter secundum ipsas res: & sic unum non ordinabitur ad finem alterius; sed utrumque per se babebit ex æquo suum finem. Si autem idem secundum eamdem rationem sit finis utriusque vitii, sequetur quod ambo vitia sint unum secundum speciem, sicut in naturalibus quæ habent unam formam sunt unius speciei: finis enim dat speciem in moralibus, sicut forma in naturalibus: & sic non erit origo vitii ex vitio, sed magis quædam unio vitiorum. Non ergo debent poni prædicta tamquam vitia capitalia.

15. Præterea. Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. II. paulo a princ.) quod si aliquis mœchatur ut furetur, non est mœchus, sed fur; & sic videtur quod quando aliquod vitium ordinatur ad finem alterius vitii, transeat in speciem eius. Non ergo secundum hoc, vitium ex vitio orietur.

16. Præterea. Super illud Psalm. XVIII. *Emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa, quod „ delictum maximum est superbia; „ qua qui caret, omni vitio caret. “ Ex quo videtur quod superbia sit vitium commune. Sed commune non dividitur contra proprium. Ergo non debet superbia poni vitium capitale condivisum ab aliis, sicut a quibusdam ponitur.

17. Præterea. Super illud Roman. VII. *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces*, dicit Glossa (ordin.) „ Bona est lex, quæ dum concupiscentiam „ prohibet, omne malum prohibet. “ Et sic etiam videtur quod concupiscentia sit vitium commune. Non ergo debet poni spe-

cia-

cialiter cupiditas, seu avaritia unum de septem vitiis capitalibus.

18. Praeterea. Vitia capitalia dicuntur quae habent fines principales, sicut dictum est. Sed divitiae, quae sunt finis avaritiae, non habent rationem finis principalis: quia non (*a*) appetuntur nisi sicut utiles, & relatae ad aliud: unde Philosophus probat in I. Ethic. (cap. v.) quod in divitiis non possit esse felicitas. Ergo avaritia non debet poni capitale vitium.

19. Praeterea. Passiones animae ad peccata inclinant: unde & dicuntur passiones peccatorum Roman. VII. Sed prima passionum est amor, ex qua omnes affectiones animae oriuntur, ut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. VII. & VIII.) Ergo amor inordinatus debet maxime poni vitium capitale; praesertim cum Augustinus in eodem Libro (cap. ult.) dicat, quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.

20. Praeterea. Quatuor ponuntur principales animae passiones, scilicet gaudium, & tristitia, spes, & timor, ut patet per Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. III. VII. & VIIII.) Sed inter septem vitia capitalia inveniuntur aliqua ad gaudium seu laetitiam pertinere, sicut est gula, & luxuria: quaedam etiam pertinent ad tristitiam, ut accidia, & invidia. Ergo etiam aliqua vitia capitalia debent poni pertinere ad spem, & timorem, praecipue cum ex spe aliqua vitia oriantur: dicitur enim quod sola spes facit usurarium: & similiter ex timore aliqua oriuntur, quia super illud Psalm. lxxix. *Incensa igni, & suffosa*, dicit Augustinus, quod omne peccatum oritur ex amore male inflammante, & ex timore male humiliante.

21. Praeterea. Ira non ponitur passio principalis. Ergo videtur quod nec vitium capitale deberet poni.

22. Praeterea. Principali virtuti principale vitium opponitur. Sed caritas est principalis virtus, quae & mater, & radix virtutum dicitur, cui opponitur odium. Ergo odium deberet poni vitium capitale.

23. Praeterea. I. Ioan. II. 16. dicitur: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae*. Sed aliquis mundanus dicitur, vel in mundo esse propter peccatum. Ergo ista tria solum debent poni vitia capitalia.

24. Praeterea. Augustinus in homil. de igne purgatorii (serm. IV. in die animarum aliquantulum a princ.) dicit, plura esse capitalia peccata, quae sunt sacrilegia, homicidia, adulteria, fornicatio, falsum testimonium, rapina, furta, superbia, invidia, avaritia, & si longo tempore teneatur iracundia, & ebrietas, si assidua sit: & habetur in Decretis dist. XXVI. cap. *Si quis* (dist. XXV. cap. *Unum orarium* a med.) Videtur ergo prius posita vitia septem capitalia, inconvenienter assignata.

Respondeo dicendum, quod capitale vitium a capite dicitur. Caput autem tripliciter sumitur. Dicitur enim primo caput, quoddam animalis membrum; & sic sumitur I. ad Corinth. XI. 4. *Omnis vir orans, aut prophetans velato capite, deturpat caput suum*. Et quia caput est quoddam principium animalis, inde derivatum est nomen capitis ad significandum secundo omne principium, secundum illud Thren. IV. 1. *Dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum eius*: & Ezech. XVI. 25. *Ad omne caput viae aedificasti signum prostitutionis tuae*. Tertio modo caput significat principem & rectorem populi: nam & alia membra corporis a capite quodammodo reguntur: & hoc modo sumitur caput I. Reg. XV. 17. *Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es*: & Amos VI. 1. *Capita populorum pompatice ingredientes domum Israel*. Et secundum has tres significationes capitis potest dici vitium capitale. Dicitur enim quandoque capitale vitium a capite, secundum quod est membrum corporis; & secundum hoc dicitur peccatum capitale quod punitur pena capitis. Sic autem non loquimur hic de vitiis capitalibus, sed secundum quod capitale dicitur a capite prout significat principium: unde Gregorius (XXXI. Moral. in novis exemp. cap. XVII.) vitia capitalia, principalia nominat.

Sciendum est autem, quod unum peccatum ex alio potest oriri quatuor modis. Primo quidem ex parte gratiae subtractae, per quam homo retrahitur a peccato, secundum illud I. Ioan. III. 9. *Omnis* (*a*) *qui natus est ex eo, non peccat, quia semen Dei manet in eo*: & secundum hoc, primum peccatum, quod gratia privat, est causa peccatorum subsequentium gratiae privationem, & quodlibet peccatum potest ex quolibet causari. Hic autem modus causandi est per remotionem prohibentis. Removens autem

(a) *Al.* apponuntur. (b) Vulgata: *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ip*[illegible] *in eo manet*.

tem prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII. Physic. (com. XXIII.) Nulla autem ars, neque doctrina considerat causas per accidens, ut dicitur in VI. Metaph. (com. IV.) unde secundum istum modum causæ, vel principii, non assignantur vitia capitalia. Secundo modo unum peccatum causat aliud per modum inclinationis, inquantum scilicet ex præcedenti peccato causatur dispositio, vel habitus inclinans ad peccandum: & secundum istum modum originis, omne peccatum causat aliud sibi simile in specie: & ideo nec secundum hunc modum originis dicuntur peccata capitalia. Tertio modo unum peccatum causat aliud ex parte materiæ, inquantum scilicet unum peccatum ministrat materiam alterius, sicut gula ministrat materiam luxuriæ, & avaritia dissensioni. Sed nec secundum hunc modum originis dicuntur vitia capitalia: quia quod ministrat materiam peccato, non est causa peccati in actu, sed in potentia, & occasionaliter. Quarto modo unum peccatum causat aliud ex parte finis, inquantum scilicet propter finem unius peccati committit homo aliud peccatum; sicut avaritia causat fraudem, quia homo ad hoc fraudem committit, ut pecuniam lucretur: & secundum hoc peccatum causatur a peccato in actu & formaliter: & ideo secundum istum modum originis dicuntur vitia capitalia; ita quod ad hoc etiam convenit tertia significatio capitis. Manifestum est enim quod princeps ordinat sibi subiectos ad finem suum; sicut exercitus ordinatur ad finem ducis, ut dicitur in XII. Metaph. (com. ult.) Unde secundum Gregorium (Lib. XXXI. moral. cap. XVII. in novis exemp.) vitia capitalia, sunt quasi duces; & vitia quæ ex eis oriuntur, sunt quasi exercitus. Quod autem unum peccatum ordinetur ad finem alterius, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cuius voluntas est pronior ad finem unius peccati quam alterius; sed hoc accidit peccatis: unde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capitalia. Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium, quorum unus habet quamdam convenientiam cum alio, ita quod ut in pluribus ad ipsum ordinetur; sicut deceptio, quæ est finis fraudis, ordinatur ad pecunias congregandas, quod est finis avaritiæ: & secundum hoc oportet capitalia vitia assumere.

Illa ergo dicuntur capitalia vitia quæ habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, ut sic ad huiusmodi fines alia vitia ordinentur. Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est quod aliquis prosequatur bonum, & fugiat malum oppositum; sicut gulosus quærit delectabile in cibis, & fugit tristitiam quæ est ex absentia ciborum; & simile est in aliis vitiis. Unde vitia capitalia possunt convenienter distingui secundum differentiam boni, & mali; ita scilicet quod ubicumque occurrit specialis ratio appetibilis, vel fugibilis, ibi est unum vitium capitale ab aliis distinctum. Est ergo considerandum, quod bonum secundum propriam rationem attrahit ad se appetitum; sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est secundum aliquam specialem rationem consideratam circa huiusmodi bonum. Unde oportet secundum huiusmodi rationes considerari alia peccata capitalia ab illis quæ ordinantur ad aliquod bonum prosequendum. Bonum autem hominis est triplex, scilicet bonum animæ, bonum corporis, & bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animæ, quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris, & gloriæ, ordinatur *superbia*, vel *inanis gloria*. Ad bonum autem corporis, pertinens ad conservationem individui, quod est cibus, ordinatur *gula*; ad bonum vero corporis pertinens ad conservationem speciei, sicut est in venereis, pertinet *luxuria*; ad bonum autem exteriorum rerum, pertinet *avaritia*. Quod autem aliquod bonum effugiatur, hoc est inquantum est impeditivum alicuius boni inordinate concupiti: in quod quidem bonum, secundum quod est impeditivum, duplicem motum habet appetitus, scilicet motum fugæ, & motum insurrectionis contra ipsum. Quantum ergo ad motum fugæ, sumuntur duo vitia capitalia, prout bonum impeditivum boni cupiti consideratur in ipso, vel in alio. In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quietem, vel delectationem corporalem; & sic est *accidia*, quæ nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis: in alio vero, secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam; & sic est *invidia*, quæ est dolor alieni boni: insurrectionem vero contra bonum importat *ira*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in virtutibus consideratur duplex finis, scilicet finis ultimus & communis, qui est felicitas, & finis proprius, qui est bonum proprium uniuscuiusque virtutis; ita etiam in vitiis possunt accipi fines proprii vitiorum, secundum quod sumuntur vitia capitalia, ut dictum

ctum est; potest etiam accipi finis ultimus & communis, quod est proprium bonum: ad hoc enim ordinantur omnes fines dicti capitalium vitiorum. Sed proprium bonum non habet quod sit finis vitiorum, nisi secundum quod inordinate appetitur. Appetitur autem inordinate, secundum quod appetitur præter ordinem divinæ legis. Unde & in omni peccato dicuntur esse duo, scilicet conversio ad commutabile bonum, & aversio a bono incommutabili. Sic ergo ex parte conversionis ponitur principium omnium peccatorum cupiditas quædam generalis, quæ est inordinatus appetitus proprii boni; ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum quædam generalis superbia, secundum quod homo non subiicit se Deo: unde dicitur Eccli. x. 14. quod *initium superbiæ hominis est apostatare a Deo*. Sic ergo cupiditas, & superbia secundum quod in quadam generalitate sumuntur, non dicuntur quidem vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia; sed dicuntur radices quædam, vel initia vitiorum; sicut si diceretur, quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum. Potest tamen dici, quod etiam cupiditas, & superbia, secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis avaritiæ se habet ad fines omnium aliorum ut quoddam principium, inquantum per divitias potest homo acquirere omnia quæ alia vitia cupiunt: nam pecunia virtute omnia huiusmodi appetibilia continet, secundum illud Eccle. x. 10. *Pecuniæ obediunt omnia*. Finis autem proprius superbiæ, scilicet excellentia honoris & gloriæ, est sicut terminus omnium huiusmodi finium: nam ex multitudine divitiarum, & ex hoc quod fruitur quibusdam cupitis, potest homo adipisci honorem vel gloriam. Et quamvis in via executionis unum istorum finium sit sicut principium, & aliud ut terminus aliorum finium; non tamen propter hæc sola, duo hæc vitia debent poni capitalia, quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit. Non autem secundum idem, ordo rationis ponitur in appetitu, & appetitus recedit ab ordine rationis. Unde licet virtus opponatur vitio, non tamen oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti: quia non est eadem ratio originis virtutis, & vitii.

Ad quartum dicendum, quod ex dispositione hominis peccantis potest contingere quod quodlibet vitium ad finem cuiuslibet ordinetur; sed secundum habitudinem obiectorum, vel finium, quam habent ad invicem, quædam determinate a quibusdam oriuntur, a quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id quod est ut in pluribus, sicut & in consideratione naturali.

Ad quintum dicendum, quod ex his quæ dicta sunt, patet quod invidia ut in pluribus ex superbia oritur: propter hoc enim homo maxime tristatur de bono alterius, quia est propriæ excellentiæ impeditivum. Sed quia invidia habet specialem rationem in suo motu, ut scilicet refugiat bonum, propter hoc ponitur seorsum a superbia vitium capitale.

Ad sextum dicendum, quod vitia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos, non quidem omnium specialium peccatorum, sed quorumdam, ex quibus ut in pluribus nata sunt alia peccata oriri: & ideo etiam gula distinguitur a luxuria, quia alterius rationis est delectatio quæ est obiectum gulæ, & quæ est obiectum luxuriæ.

Ad septimum dicendum, quod quatuor videntur ad defectum cognitionis pertinere, scilicet nescientia, ignorantia, error, & hæresis. Inter quæ nescientia est communis, quia importat simplicem carentiam scientiæ, unde & in Angelis Dionysius quamdam nescientiam ponit, ut patet in vi. cap. eccle. Hierar. Ignorantia vero est quædam nescientia, eorum scilicet quæ homo natus est scire, & debet. Error vero supra ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium veritatis: ad errorem enim pertinet approbare falsa pro veris. Sed hæresis supra errorem addit aliquid & ex parte materiæ, quia est error eorum quæ ad finem pertinent, & ex parte errantis, quia importat pertinaciam, quæ sola facit hæreticum: quæ quidem pertinacia ex superbia oritur: magnæ enim superbiæ est ut homo sensum suum præferat veritati divinitus revelatæ. Hæresis ergo ex simplici ignorantia proveniens, si sit peccatum, ex aliquo prædictorum vitiorum exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum, si non curat addiscere ea quæ scire tenetur. Videtur autem hoc ex accidia provenire, ad quam pertinet refugere spirituale bonum, inquantum est impeditivum boni corporalis.

Ad

Ad octavum dicendum, quod ista vitia capitalia dicuntur, quia ex eis ut in pluribus alia vitia oriuntur; licet quandoque aliquod vitium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici, quod etiam quando aliquis furatur, ut det eleemosynam, hoc etiam peccatum quodammodo ex aliquo capitalium oritur: procedit enim hoc ex ignorantia aliqua, vel errore, quod malum faciat propter bonum. Ignorantia autem, vel error ad accidiam reducitur, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod luxuria, & gula respiciunt delectationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc quod delectetur in sapore cibi; sed in sumptione eius quasi tactu defectatus, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. x.) Delectationes autem aliorum sensuum non sunt fines principales: referuntur enim vel ad cognitionem veritatis, sicut in hominibus; vel ad delectabilia tactus, sicut in aliis animalibus: canis enim sentiens leporem, non delectatur in odore, sed in cibo quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia.

Ad decimum dicendum, quod bonum, & malum in rebus invenitur secundum diversas conditiones: unde non oportet quod solum unum vitium capitale ad bonum ordinetur.

Ad undecimum dicendum, quod sub uno communi universali possunt sumi multa universalia magis specialia; sicut sub uno genere generalissimo sumuntur genera subalterna, quae etiam sub intellectu cadunt. Sic etiam appetitus intellectivus potest ferri in diversas bonorum species diversimode.

Ad duodecimum dicendum, quod peccata non distinguuntur secundum differentiam boni, & mali: quia idem peccatum circa aliquod bonum, & circa malum oppositum esse potest, ut dictum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod ea quae sunt diversorum generum, quasi generalissimorum, sunt diversa principia secundum rem, licet sint eadem secundum analogiam, ut dicitur in X. Metaph. Sed ea quae continentur sub uno genere generalissimo, licet sint in diversis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis: & hoc modo aliqua vitia diversorum generum possunt reduci in idem principium, quod est finis habens aliquam communem rationem originis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quando unum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati, idem, & secundum eamdem rationem est finis utriusque peccati, sed non eodem ordine: quia unius est finis proximus, alterius remotus. Unde non sequitur quod ambo vitia sint unius speciei: quia moralia non recipiunt speciem a fine remoto, sed a fine proximo.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquis non denominatur fur, vel moechus ex actu, vel passione, sed ex habitu; sicut de iusto, & iniusto, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. vi. parum a princ.) Intentio autem hominis provenit ex habitu: & ideo quando aliquis furatur ut moechetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu: & ideo non denominatur fur, sed moechus.

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) superbia dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat quamdam rebellionem ad legem Dei; & sic est universalis radix omnium peccatorum, ut Gregorius dicit (Lib. XXXI. Moral. cap. xxxi. in antiquis exemp. in novis vero cap. xvii.) unde non enumerat eam inter vitia capitalia, sed inanem gloriam. Alio modo potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cuiusdam excellentiae; & sic ponitur vitium capitale aliis condivisum. Et quia ad hoiusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco huius superbiae specialis, inanem gloriam posuit.

Et similiter dicendum est ad decimumseptimum: quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod divitiae ex hoc quod habent rationem boni utilis, deficiunt quidem a ratione principalis finis; sed hic defectus recompensatur propter generalem utilitatem divitiarum, quae quodammodo virtute continent omnia appetibilia mundana.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in II. Rethor. (in princ.) amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quaecumque bona, videtur amare seipsum: & ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum, vel radix peccati; vel etiam vitium capitale: quia omnes radices, & capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem.

Ad vicesimum dicendum, quod timor, & spes

& spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis derivantur a passionibus coocupiscibilis : & ideo prima capita vitiorum non sumuntur penes timorem, & spem, sed magis penes delectationem, & tristitiam. Quamvis eoim aliqua vitia ex timore, & spe oriantur, tamen etiam ipse timor, & spes ex aliis oriuotur, scilicet ex amore vel cupiditate alicuius boni.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ira importat quemdam specialem motum, scilicet insurrectionem contra aliquid : & ideo licet etiam iste motus ex aliis oriatur, tamen quia habet aliam specialem rationem præter alios motus, ponitur seorsum vitium capitale.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod vitium principale non dicitur per oppositionem ad virtutem principalem : & ideo non oportet quod odium sit vitium principale, quamvis caritas sit virtus principalis.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod per illa tria quæ Ioannes ponit, importantur primæ quædam origines, & radices peccatorum, scilicet superbia, & cupiditas: nam sub cupiditate geoerali continetur & concupiscentia carnis, & concupiscentia oculorum.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod Augustinus oominat capitalia vitia quæ sunt plectenda pœna capitis : sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

ARTICULUS II.

Quæritur de superbia, utrum sit speciale peccatum.

2. 2. *quæst.* clxii. *art.* 2.

SEcundo quæritur de superbia, utrum sit speciale peccatum. Et videtur quod oon. Omne eoim speciale peccatum corrumpit determinatam virtutem, & potentiam animæ. Sed superbia corrumpit omnes virtutes, & omnes potentias animæ : dicit enim Gregorius XXXIV. Moralium (cap. xvii. circa princ.) *Superbia nequaquam unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animæ membra se erigit, & quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit* : & Isidorus dicit io Libro de summo bono (II. cap. xviii. a med.) quod est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum.

2. Præterea. Præferre voluntatem suam voluntati superioris, est superbire. Sed quicumque peccat mortaliter, præfert voluntatem suam voluntati superioris, scilicet Dei. Ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia ; & sic non est speciale peccatum.

3. Sed dicendum, quod superbia, inquantum est amor propriæ excellentiæ, sic est speciale peccatum ; inquantum autem importat contemptum Dei, sic est geoerale peccatum. Sed contra. Omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, avaritia divitias. Sed superbia, inquantum est amor propriæ excellentiæ, non habet propriam materiam : quia, sicut Gregorius dicit XXXV. Moralium (cap. xviii. io princ.) *alter erigitur auro, alter colloquio, alter infimis & terrenis, alterque cælestibus virtutibus*. Ergo superbia, secuodum quod est amor propriæ excellentiæ, non est speciale peccatum.

4. Item. Videtur quod nec sit generale, secundum quod importat Dei contemptum. Quicumque enim peccat ex infirmitate, vel ignorantia, non peccat ex contemptu. Sed multi ex ignorantia, vel infirmitate peccantes mortaliter peccant. Noo ergo omne peccatum mortale est ex contemptu ; & ita superbia, secundum quod importat contemptum Dei, non est generale peccatum.

5. Præterea. Generali malo non opponitur speciale bonum, sed generale. Sed contemptui Dei opponitur speciale bonum, quod est revereotia Dei pertinens specialiter ad donum timoris. Ergo contemptus Dei non est generale peccatum, & per consequens neque superbia, secundum quod importat Dei contemptum ; & sic prædicta distinctio cessat.

6. Præterea. Illud quod perficit omnia peccata io ratiooe malitiæ, est generale peccatum. Sed superbia est huiusmodi, ut Gregorius dicit super Ezech. Ergo superbia est generale peccatum.

7. Præterea. Peccata distinguuntur secuodum obiecta, sicut & virtutes. Sed superbia habet idem obiectum cum aliis peccatis ; puta cum invidia, quæ dolet de bono alieno, quærens excellentiam propriam, & cum inani gloria, quæ appetit excellentiam in favore humano ; & cum ira, quæ appetit vindictam pertineotem ad quamdam excellentiam victoriæ. Ergo superbia non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

8. Præterea. Illud sine quo nullum peccatum esse potest, est generale omnibus peccatis. Sed superbia est huiusmodi : dicit enim Augustinus in Lib. de natura & gratia (cap. xxix. parum a prioc.) quod sine superbiæ

perbiæ appellatione nullum peccatum invenies: & Prosper dicit in Lib. de vita contemplativa (Lib. III. cap. 11. parum a princ.) quod nullum peccatum absque superbia potest, vel potuit esse, aut poterit. Ergo superbia est peccatum generale.

9. Prætetea. Illud quod convertitur cum omni peccato, est peccatum generale. Sed superbia est huiusmodi: dicit enim Augustinus in Libro de natura & gratia (cap. XXIX.) quod tam superbire peccare est, quam peccare superbire. Ergo superbia est generale peccatum.

10. Præterea. Super illud Eccli. x. 14. *Initium peccati hominis apostatare a Deo*, dicit Glossa (ordinar.) „ Non est maior apo„ stasia quam recedere a Deo, quæ merito „ superbia dicitur. " Sed quicumque peccat mortaliter, recedit a Deo. Ergo superbit; & sic superbia est generale peccatum.

11. Præterea. In eodem capitulo dicit alia Glossa (ordinar.) „ Caveamus cupiditatem, „ & superbiam, non duo mala, sed unum. " Ergo superbia non est peccatum speciale ab aliis distinctum.

12. Præterea. Super illud Iob XXXIII. *Ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Glossa (ordinaria:) „ Contra conditionem su„ perbire, est eius præcepta peccando tran„ scendere. " Sed quicumque peccat, transgreditur Dei præcepta: dicit enim Augustinus XXIII. contra Faustum (cap. XXVII. in princ.) quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Ergo quicumque peccat, superbit, & omne peccatum est superbia.

13. Præterea. Anselmus dicit, quod anima ex necessitate appetit proprium bonum. Quod autem fit ex necessitate, non est peccatum. Ergo superbia non est peccatum; & ita non est speciale peccatum.

14. Præterea. Si esset speciale peccatum, esset unum de septem vitiis principalibus. Sed Isidorus in Lib. de summo bono (II. cap. XXXVII.) non ponit superbiam inter septem vitia principalia, sed loco eius ponit inanem gloriam. Ergo superbia non est speciale peccatum.

15. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio, quod superbia est amor proprii boni. Sed hoc est commune (a) omni peccato. Ergo superbia est generale peccatum.

16. Præterea. Illud quod est formale in omnibus peccatis, non est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi: dicit enim Augustinus in Lib. de libero arbitrio (I. cap. ult.) quod peccare est spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus adhærere: quorum primum, scilicet spernere bonum incommutabile, pertinet ad aversionem, quæ est formale in omni peccato; sicut conversio ad Deum, quæ est per caritatem, est formale in virtutibus. Spernere autem Deum ad superbiam pertinet. Ergo videtur quod superbia sit generale peccatum.

17. Præterea. Nihil quod est ex ordinatione divina, est peccatum. Sed superbia est ex ordinatione divina: dicitur enim Isaiæ lx. 15. *Ponam te in superbiam sæculorum*, ubi Glossa Hieronymi dicit, quod est superbia bona, & mala. Et Proverb. VIII. 18. dicit Sapientia: *Mecum sunt divitiæ, & gloria, opes superbæ, & iustitia*. Ergo superbia non est speciale peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de natura & gratia (cap. XXIX. circa med.) *Quærat, & inveniet, secundum legem Dei, superbiam esse peccatum, multum discretum ab aliis vitiis*.

Præterea. Ibidem dicitur, quod multa peccata fiunt quæ non fiunt superbe. Ergo superbia non est generale peccatum.

Præterea. Nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se. Sed superbia habet aliud peccatum prius se: dicitur enim Eccli. x. 14. *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo*. Drgo superbia non est generale peccatum.

Præterea. Omne peccatum aliis condivisum, est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi, ut pater I. Ioan. 11. 16. *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. Ergo superbia est speciale peccatum.

Præterea. Quodcumque peccatum habet specialem actum, est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi: quia, ut Augustinus dicit in Lib. de natura & gratia (cap. XXXIII. circa med.) superbia sola in bonis factis cavenda est: & Gregorius dicit, quod superbia prima recedit a Deo, ultima tedit. Ergo superbia est speciale peccatum.

Præterea. Quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed superbia est maximum peccatnm, ut Glossa dicit super illud Psalm. l. *Emundabor a delicto maximo*. Ergo superbia est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod ad huius quæstionis evidentiam oportet videre, quid sit peccatum superbiæ, ut sic postmodum videri possit, an sit speciale peccarum. Est ergo

Z 2

(a) *Al.* in omni.

go considerandum, quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali: & quia homo quolibet naturali appetitu appetit divinam similitudinem, inquantum omne bonum naturaliter desideratum, est quaedam similitudo bonitatis divinae; ideo Augustinus dicit in II. Confessionum Deo loquens: *Fornicatur anima*, scilicet peccando, *cum avertitur abs te, & quaerit extra te ea quae pura & liquida non invenit, nisi cum redit ad te*. Sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum, & praecipue secundum quod est lege Dei informata; ideo si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis, erit appetitus rectus & virtuosus; si vero transcendat regulam rationis, vel ab ea deficiat, erit utrobique peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis: unde si scientiae intendat, secundum quod recta ratio dictat, erit virtuosum, & laudabile; si vero transcendat aliquis regulam rationis, erit peccatum curiositatis; si vero deficiat, erit peccatum negligentiae. Inter alia autem quae homo desiderat, unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etiam uni cuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quae in quadam excellentia consistit. Si quidem ergo appetitus excellentiam appetit secundum regulam rationis divinitus informatae, erit appetitus rectus, & ad magnanimitatem pertinens, secundum illud Apostoli II. ad Corinth. x. 13. *Nos autem non in immensum gloriamur*, quasi in aliena gloria, *sed secundum* (a) *regulam qua mensus est nobis Deus*. Si autem aliquis ab hac regula deficiat, incurret pusillanimitatis vitium; si vero excedat, erit vitium superbiae, sicut ipsum nomen demonstrat: nam nihil aliud est superbire quam superexcedere propriam mensuram in excellentiae appetitu. Unde Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. XIII. parum a princ.) quod superbia est perversae celsitudinis appetitus. Et quia non est eadem mensura omnium, ideo contingit quod aliquid non imputatur uni ad superbiam quod alteri imputaretur, sicut Episcopo non imputatur ad superbiam, si exerceat ea quae ad propriam excellentiam pertinent; imputaretur autem hoc ad superbiam clerico, vel simplici sacerdoti, si ea quae sunt Episcopi attentaret. Sic ergo excellentia habet propriam rationem cuiusdam determinati appetibilis, quamvis materialiter inveniatur in multis: unde manifestum est superbiam esse speciale peccatum. Actus enim & habitus distinguuntur specie secundum formales obiectorum rationes: unde & Augustinus (Lib. II. Confess. cap. VI. ante med.) sigillatim singulis peccatis propria obiecta attribuens, in quorum appetitu umbram quamdam divinae similitudinis imitantur, de superbia sic dicit loquens ad Deum: *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus*.

Contingit tamen superbiam quodammodo esse generale peccatum dupliciter. Uno quidem modo per quamdam diffusionem, alio modo secundum suum effectum. Quantum ad primum considerandum est, quod, sicut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. ult.) sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit civitatem Babylonis: & sicut in amore Dei ipse Deus est ultimus finis, ad quem omnia ordinantur quae recto amore diliguntur; ita in amore sui excellentia invenitur ultimus finis, ad quem omnia alia ordinantur. Nam qui quaerit abundare in divitiis, vel in scientia, vel honoribus, vel quibuscumque aliis rebus, per omnia huiusmodi quamdam excellentiam intendit. Est autem hoc considerandum in omnibus actibus, & habitibus operativis, quod ars, vel habitus ad quem pertinet finis, per imperium movet artes, vel habitus versantes circa ea quae sunt ad finem; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet usus navis, qui est finis eius, imperat navifactivae; & idem est videre in omnibus: unde & caritas, quae est amor Dei, imperat omnibus aliis virtutibus: & sic quamvis sit specialis virtus, si consideretur proprium obiectum, tamen secundum quamdam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus: unde dicitur forma, & mater omnium virtutum. Et similiter superbia quamvis sit speciale peccatum secundum rationem proprii obiecti, tamen secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia: unde & dicitur radix, & regina omnium peccatorum, ut patet per Gregorium XXXI. Moralium (cap. XXXI. in antiquis exemp. in novis vero cap. XVII.) Quantum vero ad secundum considerandum est, quod unumquodque peccatum considerari potest & secundum affectum, & secundum effectum. Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum, non tamen secundum affectum; sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum patricidii secundum effectum, non autem secundum affectum:

(a) Vulgata, *mensuram regulae*.

ctum: ficut & a quibusdam dictum est, quod Milesii quidem stulti non sunt, operantur autem qualia stulti. Sic ergo si accipiatur peccatum superbiæ secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato: est enim quidam effectus superbiæ, non subdi regulæ superioris; quod facit quicumque peccat, inquantum non subditur legi Dei. Si vero consideretur quantum ad affectum, non semper in omni peccato est peccatum superbiæ: quia non semper hoc aliquid agitur ex actuali contemptu Dei, vel legis ipsius; sed quandoque ex ignorantia, quandoque vero ex infirmitate, sive ex aliqua passione: unde Augustinus in Lib. de natura & gratia (cap. XXIX. circa med.) dicit, peccatum superbiæ esse ab aliis peccatis discretum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia extinguit omnes virtutes, & corrumpit omnes potentias animæ per quamdam diffusionem sui imperii, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod præferre voluntatem suam voluntati superioris, est quidem actus superbiæ; sed non semper ex affectu superbiæ procedit, ut dictum est (loc. cit.)

Ad tertium dicendum, quod superbia habet propriam materiam, si accipiatur formalis ratio sui objecti, sicut dictum est; licet illa formalis ratio in omnibus inveniri possit: sicut & magnanimitas, specialis virtus est, & tamen intendit magnum in operibus virtutum, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. II.)

Ad quartum dicendum, quod superbia secundum quod importat Dei contemptum secundum affectum, non potest esse peccatum generale; immo etiam est specialius quam superbia secundum quod significat appetitum perversæ excellentiæ: potest enim esse appetitus perversæ excellentiæ, non solum si contemnatur Deus, sed etiam si contemnatur homo. Sed si accipiatur contemptus Dei secundum effectum, sic salvatur in omnibus peccatis, etiam quæ ex infirmitate, vel ignorantia committuntur, ut patet ex dictis (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod sicut superbia per diffusionem, & effectum invenitur in omnibus peccatis, quamvis sit speciale peccatum; ita etiam timor eisdem modis potest inveniri in omnibus actibus virtutum, quamvis sit speciale donum.

Ad sextum dicendum, quod superbia perficit omnia prædicta, ratione malitiæ; non quia sit essentialiter omnis malitia, sed duobus modis prædictis (in corp. art.)

Ad septimum dicendum, quod invidia, inanis gloria, & ira non habent idem objectum cum superbia; sed objecta eorum ordinantur ad objectum superbiæ sicut ad finem: ideo enim invidia tristatur de bono proximi, & inanis gloria appetit laudem, & ira vindictam, ut per huiusmodi quædam excellentia habeatur. Ex quo non potest concludi, quod superbia sit idem cum eis, sed quod imperet eis, sicut patet ex dictis.

Ad octavum dicendum, quod auctoritates illæ intelliguntur de superbia quantum ad effectum superbiæ, sine quo nullum peccatum esse potest, non autem quantum ad superbiæ affectum.

Et similiter dicendum ad nonum: sic enim superbire secundum effectum convertitur cum eo quod est peccare. Quamvis ad utrumque dici possit, quod Augustinus in Lib. de natura, & gratia (cap. XXIX.) illa verba inducit non ex persona sua, sed ex persona alterius contra quem disputat: unde & postmodum improbat ea, dicens, quod non semper ex superbia peccatur.

Ad decimum dicendum, quod recedere a Deo est superbia secundum effectum.

Et similiter dicendum ad undecimum: quia transgredi præcepta Dei peccando est superbire secundum effectum, non tamen semper secundum affectum.

Ad duodecimum dicendum, quod si accipiatur superbia prout secundum effectum est in omni peccato, sic superbia nihil est aliud quam aversio ab incommutabili bono; cupiditas autem conversio ad commutabile bonum: ex quibus duobus constituitur unum peccatum, sicut ex formali, & materiali, eo quod omne peccatum est aversio ab incommutabili bono, & conversio ad commutabile bonum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in appetitu proprii boni contingit esse peccatum, si recedat a regula rationis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam Gregorius XXXI. Moral. (cap. XXXI. in antiquis, in novis vero cap. XXXVII.) non ponit superbiam unum de vitiis principalibus, sed reginam omnium, & radicem, inquantum ad omnia peccata diffundit suum imperium. Sed per hoc non excluditur quin superbia sit speciale peccatum.

Ad decimumquintum dicendum, quod

amor

amor inordinatus proprii boni communiter convenit omni peccato; & sic etiam convenit superbiæ secundum quod id quod est generis, convenit speciei. Potest tamen dici, quod superbia proprie sit amor proprii boni, si hoc quod dicitur *proprii*, sumatur cum quadam præcisione, ita scilicet quod aliquis amet bonum non quasi superioris bonum; quod proprie ad superbiam pertinet, ut scilicet bonum suum ab alio non recognoscat.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio illa procedit de superbia quantum ad effectum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod superbia potest uno modo dici ex eo quod superexcedit regulam rationis; & sic semper superbia est peccatum; & ita communiter accipitur. Alio modo potest dici superbia ex eo quod superexcedit aliquid aliud; & sic potest esse superbia bona, ut Hieronymus dicit (Isaiæ lxi. super illud *In gloria eorum superbietis*) sicut cum aliquis vult operari opera consiliorum, quæ superexcedunt communia opera præceptorum. Vel potest dici, quod cum dicitur, *Ponam te in superbiam sæculorum*, accipitur superbia materialiter; id est, dabo tibi magnam excellentiam, de qua homines sæculi superbiunt. Et similiter potest intelligi quod dicitur, *Opes superbæ*, id est de quibus solent homines superbire.

ARTICULUS III.

Utrum superbia sit in vi irascibili.

2. 2. *quæst.* clxii. *art.* 3.

Tertio quæritur, utrum superbia sit in vi irascibili. Et videtur quod non. Cum enim irascibilis sit quædam pars sensibilis appetitus, oportet quod quilibet motus irascibilis, sit quædam passio, quia passiones animæ sunt motus appetitus sensitivi. Sed superbia non videtur consistere in aliqua passione ad irascibilem pertinente, neque in timore, neque in audacia, neque in spe, aut desperatione, neque in ira. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea. Cum irascibilis sit in parte sensitiva animæ, obiectum irascibilis non potest esse nisi aliquod bonum sensibile. Sed superbia quærit excellentiam non solum in bonis sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus, & intelligibilibus, ut Gregorius dicit in XXXIV. Moralium (cap. xviii. in novis exemplar.) Ergo superbia non potest esse in irascibili sicut in subiecto.

3. Præterea. In dæmonibus non est sensitiva pars animæ, cum sint incorporei. Si ergo superbia esset in irascibili, sequeretur quod superbia non posset esse in dæmonibus: quod patet esse falsum.

4. Præterea. Superbia proprie est contemptus Dei. Sed irascibilis non potest attingere ad hoc obiectum quod est Deus, cum sit potentia animæ sensitivæ. Ergo superbia non est in irascibili sicut in subiecto.

5. Præterea. Avicenna notificat vim irascibilem per hoc quod movetur ad repellendum nocivum, vel corrumpens cum appetitu vincendi. Sed hoc non pertinet ad superbiam: non enim intendit repellere nocivum, sed magis excellere in bono. Ergo superbia non est in irascibili.

6. Præterea. Superbia est causa invidiæ. Invidia autem est in concupiscibili, cum sit odium felicitatis alienæ. Ergo superbia non est in irascibili.

7. Præterea. Videtur quod non sit in irascibili, sed magis in rationali. Gregorius enim XXIII. Moralium (cap. vii. in princ.) assignans quatuor species superbiæ, dicit: *Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe coniectant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt habere quod habent.* Sed omnia ista pertinent ad rationem, scilicet æstimare, putare, credere, enuntiare, & se aliis comparare. Ergo superbia est in ratione.

8. Præterea. Proverb. xi. 2. dicitur: *Ubi humilitas, ibi sapientia.* Sed sapientia est in ratione. Ergo & humilitas: ergo & superbia, quæ humilitati contrariatur: contraria enim nata sunt esse in eodem.

9. Præterea. Bernardus dicit in Lib. de xii. gradibus humilitatis (cap. i. circa finem) quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis. Sed cognitio veritatis pertinet ad rationem. Ergo humilitas est in ratione: ergo & superbia.

10. Præterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. viii.) buod superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem: fingere enim est repræsentare; quod est rationis solius, ut dicit Philosophus in sua Poetria [cap. xi.] Ergo superbia est in ratione.

11. Præ-

11. Præterea. Habacuc II. super illud, *Quomodo vinum decipit bibentem*, dicit Glossa, quod superbia primum credere altiora de se facit. Sed credere est actus rationis. Ergo primus actus superbiæ est in ratione: ergo ipsa superbia est in ratione.

12. Præterea. Ambrosius dicit super *Beati immaculati* (serm. VII. aliquantulum a princ.) quod lex Dei sola est quæ vires superbiæ potest repellere. Sed lex Dei est in ratione. Ergo & superbia, quæ per eam repellitur.

13. Præterea. Gregorius dicit XXXI. Moralium (cap. XXXI. in antiquis libris, in novis vero cap. XVII.) quod superbia est regina omnium vitiorum. Sed regere ad rationem pertinet. Ergo superbia est in ratione.

14. Præterea. Hieremiæ XLIX. super illud, *Superbia tua, & arrogantia tua &c.* dicit Glossa (interlin.) „ Hæreticum non facit „ error, sed superbia. " Sed hæresis est in ratione. Ergo & superbia.

15. Præterea. Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. XII.) quod in inferiori ratione est peccatum, inquantum non cohibetur a superiori ratione, vel inquantum etiam superior ratio consentit: & sic videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione. Sed superbia est primum peccatum. Ergo superbia est in superiori ratione.

16. Præterea. Augustinus dicit, & habetur in Decretis XV. quæst. I. quod superbia est motus ad consequendum quod iustitia vetat. Sed iustitia ad rationem pertinet, quia per eam hominis est alteri debitum reddere. Superbia est ergo in ratione.

17. Præterea. Augustinus dicit, & habetur in Decret. XXIII. quæst. IV. *Vasis iræ numquam Deus redderet interitum, nisi inveniret in eis spontaneum delictum*. Spontaneum autem dicitur aliquid quod subiacet imperio rationis. Cum ergo maxime reddatur interitus vasis iræ propter superbiam, videtur quod superbia pertineat ad rationem.

18. Præterea. Seneca dicit in quadam epistola [Lib. IX. epist. LXVII.] quod summum bonum hominis est in rationali. Hoc autem est virtus, quam corrumpit superbia, ut dictum est. Ergo etiam superbia est in ratione, & non in irascibili.

19. Præterea. Videtur quod sit in voluntate, & non in irascibili. Quia super illud Matth. III. 15. *Sic decet nos implere omnem iustitiam*, dicit Glossa (ordin.) „ id est „ perfectam humilitatem. " Sed iustitia est in voluntate. Ergo & humilitas.

20. Præterea. Ad superbiam præcipue videtur pertinere appetitus honoris. Sed appetere honores est voluntatis. Ergo superbia est in voluntate.

21. Præterea. Superbire est super ire: & sic videtur quod maxime pertineat ad superiorem potentiam, quæ super alias vadit. Hæc autem est voluntas, quæ movet omnes alias potentias. Ergo superbia videtur ad voluntatem pertinere, & non ad irascibilem.

22. Præterea. Videtur quod sit in concupiscibili. Dicitur enim in Lib. Sententiarum Prosperi (cap. CCXCII.) quod superbia est amor propriæ excellentiæ. Sed amor est in concupiscibili. Ergo & superbia.

23. Præterea. Ad superbiam, secundum Augustinum pertinet appetere læta, & fugere tristia. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem. Ergo superbia est in concupiscibili.

24. Præterea. Ad superbiam pertinet delectari de bono proprio. Sed hoc est concupiscibilis. Ergo superbia videtur esse in concupiscibili, & non in irascibili.

Sed contra est quod Gregorius in II. Moralium [cap. XXXVI. ante med.] ponit contra superbiam donum timoris.

Præterea. Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. XIII. parum a princ.) quod superbia est appetitus perversæ celsitudinis. Sed arduum est subiectum irascibilis. Ergo superbia est in irascibili.

Præterea. Pusillanimitas videtur esse vitium oppositum superbiæ. Pusillanimitas autem est in irascibili, sicut & magnanimitas. Ergo & superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum, quod ad huius quæstionis evidentiam oportet primo considerare, in qua potentia animæ possit esse peccatum, vel virtus, ut sic considerari possit, in qua vi animæ sit superbia tamquam in subiecto. Est ergo considerandum, quod omnis actus virtutis, seu peccati est voluntarius. Sunt autem in nobis duo principia voluntarii actus, scilicet ratio sive intellectus, & appetitus: hæc enim sunt duo moventia, ut dicitur in III. de Anima [com. XLIX. & seq.] & præcipue quantum ad actus proprios hominis. Ratio autem, cum sit vis apprehensiva, differt a vi appetitiva in hoc quod operatio rationis, & cuiuslibet virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod apprehensum est in apprehendente: intellectus enim in actu, est intellectum in actu, & sensus in actu est sensatum in actu. Operatio autem appetitivæ consistit in hoc quod appetens movetur ad rem appetitam. Manife-

lem solum secundum passionem iræ, & non secundum alias passiones.

Ad sextum dicendum, quod invidia non est in irascibili, sed in concupiscibili; cum sit tristitia de alieno bono: tristitia autem est in concupiscibili, sicut & delectatio; & ad eamdem etiam vim pertinet odium, sicut & amor. Si tamen invidia esset in irascibili, non propter hoc prohiberetur superbia esse in concupiscibili: quia est causa eius: nihil enim prohibet unum actum, vel passionem alicuius potentiæ esse causam alterius actus, vel passionis eiusdem potentiæ; sicut amor est causa desiderii, cum tamen utrumque sit in concupiscibili.

Ad septimum dicendum, quod aliquis actus potest ad aliquod vitium pertinere tripliciter: uno modo directe; alio modo antecedenter; & tertio modo consequenter: sicut ad iram directe quidem & essentialiter pertinet quod sit appetitus vindictæ; antecedenter antem quod tristetur de aliqua iniuria illata; consequenter autem quod delectetur de punitione eius qui iniuriam intulit. Sic ergo ad superbiam pertinet directe quidem & quasi essentialiter immoderatus appetitus excellentiæ; antecedenter autem quod aliquis æstimet se tantum, cui talis excellentia competat; consequenter autem ut ex æstimatione, & appetitu in verba, & facta ostentationis prorumpat. Quorum trium primum pertinet ad irascibilem, alia vero duo ad rationem. Apprehensio enim rationis præcedit appetitivum motum, & imperium rationis de exteriori executione sequitur ipsum.

Ad octavum dicendum, quod humilitas, & sapientia inveniuntur in eodem homine, inquantum humilitas ad sapientiam disponit: quia qui humilis est, subiicit se sapientibus ad discendum, & non innititur sensui proprio. Non tamen oportet quod sapientia, & humilitas sint in eadem parte animæ: quia quod est in inferiori, potest disponere ad id quod est superioris; sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam.

Ad nonum dicendum, quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedenter: quia dum aliquis veritatem considerat, se ultra suam mensuram non effert.

Ad decimum dicendum, quod fictio se habet ad superbiam consequenter: ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam, consequitur quod talem exterius se exhibeat, ut apud alios aliquo modo excellat.

Ad undecimum dicendum, quod sentire de se altiora dicitur esse primus actus superbiæ: quia antecedit ad appetitum excellentiæ.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio, inquantum regit inferiores vires, & movet eas, retrahit eas ab inordinatis motibus: unde lex Dei, secundum quod est in ratione, excludit superbiam, non quidem formaliter, sicut nigredo excludit albedinem (sic enim essent in eodem) sed effective, sicut pictor excludit nigredinem. Unde non oportet quod superbia sit in ratione, in qua est lex Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod superbia dicitur esse regina aliorum vitiorum, inquantum imperium suum diffundit ad omnia alia vitia, propter ordinem finis eius ad fines aliotum vitiorum, non propter hoc quod sit in ratione.

Ad decimumquartum dicendum, quod hæresis per illam auctoritatem probatur esse effectus superbiæ. Nihil autem prohibet id quod est in una vi animæ, habere effectum in alia vi animæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod primum peccatum dicitur esse in ratione antecedenter, in appetitu autem essentialiter, inquantum scilicet vis appetitiva tendit in aliquod illicitum, vel ab eo retardatur iudicio rationis.

Ad decimumsextum dicendum, quod peccatum est in inferiori vi animæ, ex eo quod a rectitudine rationis recedit: unde non oportet si iustitia aliquo modo ad rationem pertinet, quod propter hoc omne peccatum essentialiter sit in ratione sicut in subiecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntarium, sive spontaneum, non solum quando actus eius a voluntate elicitur, sed etiam quando est imperatus ab ea, quæ imperat actus inferiorum virium: unde nihil prohibet aliquod peccatum voluntarium in aliqua inferiori vi animæ esse.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Socrates posuit omnes virtutes esse quasdam scientias, ut dicitur in VI. Ethic. [cap. XIII.] & ideo posuit ipse, & Stoici in hoc eum sequentes, omnes virtutes esse in rationali per essentiam. Sed quia per virtutem moralem magis directe perficitur vis appetitiva quam ipsa ratio, ideo melius est dicendum secundum Aristotelem (VII. Ethic. cap. X.) quod virtutes morales sunt in vi appetitiva, quæ est rationalis per participationem, inquantum movetur per imperium rationis.

Ad decimumnonum dicendum, quod omnis virtus quodammodo est iustitia, inquan-

quantum per rationem ordinatur ad obediendum legi, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1.) Unde licet iustitia sit in voluntate, non tamen oportet quod omnes virtutes quæ præ dicto modo iustitiæ nomen accipiunt, in ratione, vel voluntate esse dicantur: quia ratio, & voluntas possunt etiam alias vires movere.

Ad vicesimum dicendum, quod appetere honores sensibiles, vel imaginabiles, inquantum habent rationem ardui, vel excellentis, non solum ad voluntatem, sed etiam ad irascibilem pertinet.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod superbire est super ire excedendo propriam mensuram; quod non solum ad superiorem, sed etiam ad inferiorem pertinere potest.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore, qui est passio concupiscibilis; & terminantur ad delectationem, & tristitiam, quæ etiam sunt in concupiscibili. Unde nihil prohibet, si ea quæ pertinent ad concupiscibilem, attribuantur antecedenter, vel consequenter superbiæ, in irascibili existenti.

Et per hoc patet solutio ad ea quæ sequuntur.

ARTICULUS IV

De speciebus superbiæ.

2. 2. *quæst.* clxii. *art.* 4.

Quarto quæritur de speciebus superbiæ, quas assignat Gregorius XXIII. Moralium (cap. VII. in princ.) dicens: *Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se existimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe cum iactant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt.* Et videtur quod inconvenienter huiusmodi species superbiæ assignentur. Quod enim aliquis existimet bonum se habere non ab alio, sed a semetipso, ad infidelitatem pertinet; cum fides recta hoc habeat, quod Deus omnium bonorum est auctor. Ergo non debet poni species superbiæ, quod aliquis existimet bonum a semetipso se habere; sed magis species erroris, vel infidelitatis.

2. Præterea. Inter omnia bona quæ in hac vita habentur, potissimum est bonum gratiæ, de quo etiam contingit aliquos superbire. Sed credere quod gratia detur homini ex meritis, pertinet ad hæresim Pelagianam. Ergo non debet poni species superbiæ, quod aliquis credat id quod habet, esse sibi datum a Deo pro suis meritis.

3. Præterea. Iactare se habere quod non habet, ad mendacium pertinet, quod est vitium distinctum a superbia. Non ergo debet poni species superbiæ.

4. Præterea. Velle videri, ad inanem gloriam pertinet, quæ non est superbia, sed filia eius, ut Gregorius dicit XXXIV. Moralium (cap. XXXI. in antiquis, in novis vero cap. XVII.) Non ergo debet poni species superbiæ, quod aliquis singulariter velit videri.

5. Præterea. Hieronymus dicit, quod nihil est tam superbum, quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non numeratur. Ergo videtur quod Gregorius insufficienter enumeret species superbiæ.

6. Præterea. Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. XIV. in princ.) quod excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. Hoc autem inter has species non enumeratur. Ergo insufficienter species superbiæ tanguntur.

7. Præterea. Ad superbiam præcipue pertinere videtur quod aliquis præsumptuose tendat ad consequendum aliquid quod est supra se. Hoc autem inter istas quatuor non tangitur. Ergo videtur quod insufficienter species superbiæ tangantur.

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii, quæ posita est in argumento primo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. bonum causatur ex una & tota causa, malum autem causatur ex singularibus defectibus; sicut pulchritudo causatur ex hoc quod omnia corporis membra decenter se habent; quorum si unum tantum fuerit indecenter dispositum, turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutem quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis, & suam mensuram. Malum autem superbiæ in hoc consistit quod aliquis in appetendo aliquod bonum excellens, propriam mensuram excedit. Unde quot modis contingit excedere propriam mensuram in appetitu propriæ excellentiæ, tot sunt species superbiæ. Hoc autem contingit tripliciter. Uno modo quantum ad ipsum bonum excellens quod appetitur, ut cum scilicet appetitus fertur in aliquid quod excedit suam mensuram: & secundum hoc est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis iactat se habere

habere quod non habet. Alio modo quantum ad modum adipiscendi, ut scilicet habeat aliquam excellentiam a se, vel suis meritis, quam non potest obtinere nisi per gratiam alterius: & sic sumuntur primæ duæ species, eo quod aliquid esse a nobis dupliciter contingit: vel simpliciter, sicut cum facimus aliquid; vel per quamdam præparationem, sicut cum aliquid meremur. Tertio modo potest aliquid excedere propriam mensuram quantum ad modum habendi, ut scilicet aliquis afficiatur ad habendum aliquid super ceteros, quod competit sibi similiter habere cum ceteris.

Ad primum ergo dicendum, quod æstimatio rationis corrumpitur dupliciter: uno modo in universali, alio modo in particulari propter aliquam passionem. Corruptio ergo rectæ existimationis circa ea quæ pertinent ad fidem, vel bonos mores, si fit quidem in universali, pertinet ad peccatum hæresis; non autem si fit in particulari propter passionem, secundum quod *errant omnes qui operantur malum*, ut dicitur Proverb. XIV. 22. sicut si aliquis sentiret in universali, fornicationem non esse peccatum, esset infidelis; non autem infidelis censetur fornicator, qui eligit fornicationem tamquam bonum propter concupiscentiæ passionem. Similiter si quis in universali æstimaret Deum non esse auctorem omnium bonorum, vel bonum gratiæ esse ex meritis, pertineret ad hæresim; non autem si propter amorem inordinatum excellentiæ, quæ incipit in concupiscentiis, corrumpatur in particulari judicium rationis, ut aliquis præsumat de seipso, tamquam bonum aliquid a se possit habere, aut ex meritis propriis; quod pertinet ad superbum.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod iactantia ponitur species superbiæ, non quantum ad ipsum exteriorem actum, qui consequenter se habet ad superbiam, ut supra (art. præced.) dictum est; sed quantum ad interiorem affectum, ex quo talis actus exterior procedit, dum scilicet homo præsumit de seipso, ac si haberet quod non habet; & in talem excellentiam animus eius tendit quæ sibi non competit, nisi haberet quod non habet.

Ad quartum dicendum, quod etiam velle singulariter videri, consequenter ad superbiam pertinet; essentialiter autem quarta species superbiæ in hoc consistit quod homo præsumat de se, ac si singulariter omnes excelleret: & ad huiusmodi excellentiam animus eius afficitur.

Ad quintum dicendum, quod primæ duæ species ad ingratitudinem pertinent. Est enim ingratus qui non recognoscit beneficium sibi gratis collatum, vel qui æstimat se hoc suis meritis obtinuisse.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. circa med.) carere malo accipitur in ratione boni: & ideo sicut ad tertiam speciem pertinet quod aliquis iactet se habere quod non habet; ita etiam quod excuset se de peccato quod habet.

Ad septimum dicendum, quod peccatum superbiæ quandoque evidentius apparet per aliqua præcedentia, & subsequentia, quam per id in quo essentialiter consistit: & ideo Gregorius species superbiæ assignavit secundum aliquos actus antecedentes, vel consequentes; cum tamen omnes species superbiæ in quadam præsumptione animi essentialiter consistant.

QUAESTIO IX.

De inani gloria,

in tres articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum inanis gloria sit peccatum.

Secundo. Utrum inanis gloria sit peccatum mortale.

Tertio. Utrum filiæ inanis gloriæ convenienter assignentur.

ARTICULUS I.

Utrum inanis gloria sit peccatum.

2. 2. *quæst.* CXXXII. *art.* 1.

QUæstio est de inani gloria. Et primo quæritur, utrum inanis gloria sit peccatum. Et videtur quod non. Consistit enim inanis gloria in eo quod aliquis velit bona sua aliis apparere. Sed hoc non est peccatum, sed laudabile: dicitur enim Matth. v. 16. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona*. Ergo inanis gloria non est peccatum.

2. Præterea. Appetitus inanis gloriæ in hoc consistit quod aliquis quærit bona sua ab hominibus laudari. Sed hoc nobis ab Apostolo mandatur Rom. XII. 17. *Providentes*

tes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo inanis gloria non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum consistit in deordinatione appetitus naturalis. Sed per inanem gloriam non appetitur aliquid quod non sit naturaliter appetibile: est enim naturaliter appetibile quod homo veritatem cognoscat, & quod ipse cognoscatur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

4. Præterea. Ephes. v. 1. dicitur: *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi*. Sed in hoc quod homo quærit gloriam, fit imitator Dei, qui suam gloriam quærit. Ergo videtur quod appetere gloriam non sit peccatum.

5. Præterea. Appetere illud quod homini rependitur pro præmio, non est peccatum. Sed gloria repromittitur homini pro præmio: dicitur enim Iob xxii. 29. *Qui humiliatus fuerit, erit in gloria*: & Proverb. iii. 35. *Gloriam sapientes possidebunt*. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

6. Præterea. Illud quod est provocativum ad opera virtutum, non videtur esse peccatum. Sed huiusmodi est appetitus gloriæ: dicit enim Tullius in I. Tusculanarum quæstionum (non procul a princ.) *Omnes ad studia accenduntur gloria*. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

7. Præterea. Illud quod appetitur æqualiter a bonis, & malis, non videtur esse peccatum. Sed Salustius dicit in Catilinario (cap. cuius initium est, *Urbem Romam* a med.) *Gloriam, & honorem, & imperium bonus, & ignavus æque sibi exoptant*. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

8. Præterea. Augustinus dicit, quod inanis gloria est iudicium hominum bene de aliquo opinantium. Sed hoc appetere non est peccatum: quia, sicut ipse dicit, crudelis est qui famam suam negligit. Ergo inanis gloria non est peccatum.

9. Præterea. Illud quod est obiectum cupiditatis, non est peccatum, quamvis ipsa cupiditas peccatum sit, ut paret de pecunia, & de pecuniæ cupiditate. Sed inanis gloria est obiectum cupiditatis, ut patet per illud quod dicitur Galat. v. 26. *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi*. Ergo inanis gloria non est peccatum.

10. Præterea. Peccatum virtuti opponitur circa eamdem materiam. Sed inanis gloria non opponitur veræ gloriæ: possunt enim in eodem esse, ut videtur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

Sed contra est quod illud quod impedit hominem a fide, per quam acceditur ad Deum, est peccatum. Huiusmodi autem est appetitus humanæ gloriæ: dicitur enim Ioan. v. 44. *Quomodo potestis credere qui gloriam quæ est ad invicem accipitis, & gloriam quæ a solo Deo est non quæritis?* Ergo inanis gloria est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ad huius quæstionis evidentiam oportet primo videre, quid sit gloria; & secundo quid sit vana gloria; & sic tertio inspici poterit, quomodo inanis gloria sit peccatum. Est ergo sciendum, quod, sicut Augustinus dicit super Ioannem (tract. c. non procul a princ.) gloria claritatem quamdam importat: unde glorificari, & clarificari pro eodem in Evangelio sumuntur. Claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid sit conspicuum & manifestum in suo splendore: & ideo gloria importat quamdam manifestationem alicuius in bono. Si autem manifestatur malum alicuius, iam non dicitur gloria, sed magis ignominia: & propter hoc Ambrosius dicit super epistolam ad Rom. quod gloria est clara cum laude notitia. (Id habet Augustininus Lib. lxxxiii. Qq. quæst. xxxi. circa finem.) Consideratur autem gloria secundum triplicem statum. Nam secundum maximum sui statum gloria consistit in hoc quod bonum alicuius multitudini manifestatur: hoc enim clarum esse dicimus quod ab omnibus, vel a multis perspicue videri potest. Unde Tullius dicit (Lib. II. de inventione in fol. 3. ante fin.) quod gloria est frequens fama cum laude. Et Titus Livius introducit Fabium dicentem: *Neque tempus gloriandi mihi apud unum est*. Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statum, prout bonum unius vel paucis, vel uni soli manifestatur. Tertio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicuius consistit in consideratione sui ipsius, secundum scilicet quod aliquis considerat bonum suum sub ratione cuiusdam claritatis, ut manifestandum, & admirandum multis: & secundum hoc aliquis dicitur gloriari, cum aliquis appetit, vel etiam delectatur circa manifestationem sui boni vel ad multitudinem, vel ad aliquos paucos, sive ad unum, vel ad seipsum tantum. Sed ut sciatur quid sit vana gloria, vel inaniter gloriari, sciendum est, quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum quod res falsæ dicuntur vanæ: unde dicitur in Psal. iv. 3. *Ut quid*

quid diligitis vanitatem, & quaeritis mendacium? Quandoque vero accipitur vanum pro eo quod non habet soliditatem, vel firmitatem, secundum quod dicitur Eccle. I. 2. *Vanitas vanitatum, & omnia vanitas*: quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem debitum; sicut dicitur aliquis in vanum medicinam sumpsisse qui non est consecutus sanitatem: unde dicitur Isai. XLIX. 4. *In vanum laboravi, sine causa & vane consumpsi fortitudinem meam*. Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquis gloriatur falso, puta de bono quod non habet: unde dicitur I. ad Corinth. IV. 7. *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quare gloriaris, quasi non acceperis?* Secundo dicitur gloria vana, quando aliquis gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Isaiae XL. 6. *Omnis caro fenum, & omnis gloria eius sicut flos feni*. Tertio modo dicitur gloria vana, quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur eius intellectus; sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis: unde habet quamdam vanitatem, prout hoc non est utile ad aliquem finem. Potest autem laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriam Dei: per hoc enim quod bonum alicuius manifestatur, glorificatur Deus, cuius est principaliter illud bonum, sicut primi actoris: unde dicitur Matth. V. 16. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum qui in caelis est*. Secundo est utile ad proximorum salutem, qui bonum alicuius cognoscentes aedificantur ad imitandum, secundum illud ad Rom. XV. 2. *Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad aedificationem*. Tertio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis, qui dum considerat bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit, & firmius in eis persistit: unde Apostolus frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona, ut firmius in eis persistant. Si quis ergo appetat manifestationem suorum bonorum, vel etiam in huiusmodi manifestatione delectetur, non propter aliquod trium praedictorum, erit gloria vana. Manifestum est autem quod secundum quemlibet horum modorum vana gloria importat quamdam inordinationem appetitus, quae facit rationem peccati. Unde vana gloria, quocumque modo sumatur, est peccatum; sed tamen tertio modo sumpta communior est: sic enim potest aliquis inaniter gloriari tam de habitis, quam de non habitis, & tam de spiritualibus bonis, quam etiam de temporalibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi mandat quod bona nostra faciamus aliis innotescere propter gloriam Dei: unde subditur: *Ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum qui in caelis est*. Hoc autem non est inanis gloriae.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus mandat ut bona coram hominibus provideamus propter eorum utilitatem: unde subdit: *Si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*: quae etiam intentio vanitatem gloriae excludit.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque perfectum naturaliter communicat se aliis secundum quod possibile est: & hoc competit unicuique rei ex imitatione primi perfecti, scilicet Dei, qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicuius communicatur aliis & quantum ad esse, & quantum ad cognitionem: unde ad naturalem appetitum pertinere videtur quod aliquis bonum suum innotescere velit. Si igitur hoc referatur ad debitum finem, erit virtutis; si autem non, erit vanitatis.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere divinam bonitatem, est ultimus finis rationalis creaturae: in hoc enim beatitudo consistit: unde gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda; sed proprium ipsius Dei est ut gloria eius propter seipsam quaeratur. Nullius autem creaturae bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam: unde nulla creaturae gloria est propter ipsam quaerenda, sed propter aliud.

Ad quintum dicendum, quod pro praemio promittitur gloria non vana, sed vera, quae in cognitione Dei consistit; & talis gloria numquam est peccatum.

Ad sextum dicendum, quod plures hominum ad bona spiritualia propter aliqua bona temporalia incitantur; non tamen propter hoc inordinata cupiditas bonorum temporalium vitio caret: ita etiam etsi plurimi propter gloriam, virtutis opera faciant, non tamen propter hoc inordinatus appetitus gloriae vitio caret: quia virtutis opera non sunt propter gloriam facienda, sed magis propter bonum virtutis, vel potius propter Deum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Salustius ibi subdit, *boni nituntur ad gloriam vera via*, idest per virtutem. Hoc autem non

non est inaniter appetere gloriam, sed ad eam inordinate conari.

Ad octavum dicendum, quod iudicium bene opinantium de aliquo, ita ad inanem gloriam pertinet, dum absque utilitate appetitur.

Ad nonum dicendum, quod gloria, secundum quod est in his qui cognoscunt bonum nostrum, est obiectum cupiditatis; & sic non est peccatum: potest enim & bene, & male desiderari. Alio modo secundum quod est in appetitu ipso; & sic habet vanitatem, & rationem peccati.

Ad decimum dicendum, quod vera gloria, & inanis gloria possunt esse in eodem, sed non secundum idem.

ARTICULUS II.

Utrum inanis gloria sit peccatum mortale.

2. 2. *quaest.* CXXXII. *art.* 3.

SEcundo quaeritur, utrum inanis gloria sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit aeternam mercedem, nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem aeternam: dicitur enim Matth. VI. 1. *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in caelis est*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Praeterea. Chrysostomus ibidem (sive alius Auctor hom. XIII. in Matth. in opere imperf. inter princip. & med.) dicit de inani gloria, quod occulte ingreditur, & omnia quae intus sunt, miserabiliter aufert. Sed nihil aufert interiora & spiritualia bona nisi peccatum mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Praeterea. Iob XXXI. 26. dicitur: *Si vidi Solem cum fulgeret, & Lunam incedentem clare; & laetatum est in abscondito cor meum, & osculatus sum manum meam ore meo: quae est iniquitas maxima*: quod Gregorius exponit XXII. Moralium [cap. VII. & VIII.] de inani gloria. Ergo inanis gloria est maximum, & mortale peccatum.

4. Praeterea. Hieronymus dicit (Lib. de XLII. mansionibus mansione XLI. in fin.) quod nihil est tam periculosum quantum gloriae cupiditas, & iactantiae vitium, & animus de conscientia virtutum tumens. Sed illud quod est maxime periculosum, videtur esse mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

5. Praeterea. Omne vitium capitale est peccatum mortale. Sed inanis gloria est vitium capitale. Ergo inanis gloria est mortale peccatum.

6. Praeterea. Quicumque surripit quod est Dei proprium, mortaliter peccat, multo magis quam qui furatur rem proximi. Sed quicumque appetit inanem gloriam, usurpat sibi illud quod est proprium Dei: dicitur enim Isa. XLII. 8. *Gloriam meam alteri non dabo*: & I. ad Timoth. 1. 17. *Soli Deo honor, & gloria*. Ergo videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale.

7. Praeterea. Peccatum idolatriae esse videtur, ut gloriam Dei quis creaturae attribuat, secundum illud Rom. 1. 23. *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*. Sed ille qui appetit gloriam, videtur sibi optare quod Dei est: gloria enim proprie debetur Deo, ut supra dictum est. Ergo inanis gloria est peccatum idolatriae; & sic sequitur quod sit peccatum mortale.

8. Praeterea. Augustinus dicit V. de civitate Dei (cap. XIX. non procul a princ.) quod contemnere gloriam magnae virtutis est. Sed magno bono contrariatur magnum malum. Ergo appetere gloriam est magnum peccatum.

9. Praeterea. Inanis gloria quaerit hominibus placere: quia secundum Philosophum *gloria est quae nullo consentiente non festinaret ad esse*. Sed quaerere placere hominibus est peccatum mortale: quia excludit a servitio Christi, secundum illud Galat. 1. 10. *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

10. Praeterea. Sicut forma dat speciem in rebus naturalibus, ita obiectum in moralibus. Sed ea quae communicant in una forma naturali, non differunt specie. Ergo in moralibus ea quae communicant in uno obiecto, non differunt specie. Veniale autem, & mortale differunt specie. Cum ergo inanis gloria non habeat nisi unum obiectum, videtur quod non possit esse quod aliqua inanis gloria sit peccatum mortale, & aliqua peccatum veniale. Sed manifestum est, quod aliqua inanis gloria est peccatum mortale. Ergo omnis inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Matth. X. super illud, *Excutite pulverem de pedibus vestris*, dicit Glossa (ordinaria ibi) „ Pulvis est levitas „ terrenae cogitationis, a qua nec summi „ doctores possunt esse immunes, dum in- „ ten-

», tendunt curis subditorum. " Sed illud quod etiam summi doctores vitare non possunt, est peccatum veniale. Ergo levitas terrenæ cogitationis, quæ maxime ad inanem gloriam pertinet, est peccatum veniale.

Præterea. Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor loco citato in arg. 5.) quod cum cetera vitia locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi. Sed nullum peccatum mortale locum habet in servis Christi. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Præterea. Peccatum oris, & operis gravius est quam peccatum cordis. Sed non omnis vanitas in factis, vel verbis est peccatum mortale. Ergo nullo modo dicendum est, quod omnis vana gloria, quæ consistit in corde, sit peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod huius quæstionis veritas ex præcedenti quæstione manifestari potest. Dictum est enim, quod vana gloria dicitur cum aliquis gloriatur aut de falso, aut de re temporali, aut cum aliquis gloriam suam non refert in debitum finem. Quantum ergo ad duo manifestum est quod non omnis inanis gloria est peccatum mortale: nullus enim diceret, eum peccare mortaliter qui gloriatur de cantu, æstimans se bene cantare, cum male cantet; nec eum qui gloriatur, quod habeat equum bene currentem. Sed circa tertium modum vanæ gloriæ videtur esse dubitatio maior: nam cum vanum sit quod non refertur ad debitum finem, videtur gloria hominis vel non esse vana, si referatur in Deum; vel esse peccatum mortale, si non referatur in Deum, sed in ea finis intentionis ponatur: iam enim aliquis creatura frueretur; quod non fit sine peccato mortali. Et ideo considerandum est, quod si aliquis actus non refertur in Deum sicut in finem, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte actus, scilicet eo quod ipse actus non est ordinatus in finem; & sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem ultimum, sive sit peccatum mortale, sive veniale: actus enim inordinatus non est conveniens medium quo perveniatur ad finem bonum; sicut nec propositio falsa est conveniens medium quo perveniatur ad scientiam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis, cuius scilicet mens non ordinatur actu, vel habitu in debitum finem: ex hoc enim sequitur quod actus a tali mente procedens ordinetur in aliquid aliud sicut in ultimum finem: & tunc semper actus humanus qui non refertur in Deum sicut in finem, est peccatum mortale. Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum actu, vel habitu: quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cuius non sit in Deum referibilis: & tamen quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius. Sic ergo dicendum est, quod si gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem, propter hoc quod mens hominis de aliquo gloriantis non sit conversa in Deum actu, vel habitu; tunc semper inanis gloria est peccatum mortale: sequitur enim quod homo glorietur de aliquo bono creato, non relato actu, vel habitu in Deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem ex parte ipsius actus, quia scilicet non est referibilis in finem, propter hoc quod est inordinatus, sic non semper vana gloria est peccatum mortale: quia qualibet inordinatio gloriæ facit gloriam non ordinabilem in Deum; puta, cum aliquis gloriatur de eo de quo non debet gloriari, vel ultra quam debet, vel prætermissa alia circumstantia debita: cum tamen non sequatur peccatum mortale ex hoc quod qualibet debita circumstantia prætermittitur, sed solum quando actus inordinatus est contra legem Dei. Sic ergo dicendum est, quod non semper peccatum inanis gloriæ est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quando homo opera iustitiæ refert ad humanam gloriam sicut ad ultimum finem: tunc enim vanagloria est peccatum mortale, & totaliter excludit a mercede æterna. Potest tamen dici, quod inanis gloria, etiam quando est peccatum veniale, excludit a mercede æterna, non quidem simpliciter, sed ratione alicuius actus determinati, inquantum scilicet facit quod ille actus qui ex inani gloria procedit, non sit remunerabilis mercede æterna, sicut & veniale peccatum non est remunerabile mercede æterna: non tamen inanis gloria quæ est veniale peccatum, excludit hominem simpliciter a mercede vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter inanis gloria interiora hominis aufert. Uno modo quantum ad actus interiorum virtutum: non enim meretur præmium vitæ æternæ, si eos propter inanem gloriam faciat, etiamsi inanis gloria sit peccatum veniale. Alio modo quantum ad ipsos interiores

iores habitus, prout scilicet privat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria, nisi secundum quod est mortale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de inani gloria, secundum quod homo de bonis suis gloriatur in seipso, nullo modo ea referendo in Deum vel actu, vel habitu, prout est peccatum mortale.

Ad quartum diceodum, quod illud dicitur esse periculosum quod de facili inducit aliquem ad pereundum. Inanis autem gloria inducit de facili ad pereundum, inquantum facit ipsum de seipso confidere: unde dicitur esse periculosissimum peccatum, non tam propter gravitatem sui, quam propter hoc quod est dispositio ad gravius peccandum.

Ad quintum dicendum, quod non est aestimandum, quod omnia peccata quae dicuntur capitalia, sint ex genere suo peccata mortalia: alioquin sequeretur quod omoe peccatum gulae, & irae esset peccatum mortale; quod patet esse falsum. Unde neque oportet quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale, licet inanis gloria sit vitium capitale. Sed quia vitium capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur, sive sint venialia, sive mortalia; dici potest quod omne peccatum quod est capitale respectu aliorum peccatorum mortalium, est mortale peccarum: si tamen capitale peccatum accipiatur secundum quod unum peccatum oritur ex alio, quasi ordinatum in finem illius. Manifestum enim est quod quicumque intantum afficitur aliquo peccato, ut ad finem illius consequendum peccare velit mortaliter, etiam in primo peccato mortaliter peccat; sicut si aliquis intantum afficitur ad delectationem gustus, quod propter hoc velit mortaliter peccare, ipsa etiam gula erit ei peccatum mortale: & sic etiam inanis gloria peccatum mortale est, quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit.

Ad sextum dicendum, quod sicut in regno aliter debetur honor & gloria regi, aliter duci, vel militi; ita etiam in universitate rerum aliqua gloria & honor soli Deo debetur; quam cum aliquis sibi usurpare vellet, attribueret sibi quod est Dei: sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam quae regi debetur, ex hoc ipso sibi regiam dignitatem exoptaret. Non autem omnes qui inaniter gloriam concupiscunt, appetunt honorem & gloriam debitam soli Deo, sed quae debetur homini propter aliquam excellentiam. Io hoc tamen contra Deum peccant quandoque quod non referuot huiusmodi gloriam ad debitum finem; & sic, licet non usurpeot sibi gloriam Dei secundum substantiam, usurpaot tamen gloriam Dei quantum ad modum habeodi: soli enim Deo competit ut eius gloria in alium finem non referatur.

Ad septimum dicendum, quod quicumque usurparet sibi divinitatis gloriam & honorem, esset vere idolatra, sicut multi tyranoi fecisse leguotur; non autem omnes qui inaniter gloriantur, usurpaot hoc modo divinam gloriam: unde non omnes sunt idolatrae.

Ad octavum dicendum, quod vitare minora peccata est abundatioris virtutis, ut patet per id quod Domious dicit Matth. v. abundantiorem iustitiam esse quae vitat non solum homicidium, sed etiam iram, quam sit iustitia veteris legis, quae prohibet homicidium. Unde per hoc quod contemnere inanem gloriam est magnae virtutis, non potest concludi, quod inanis gloria sit grave peccatum.

Ad nonum dicendum, quod placere hominibus, potest & bene, & male desiderari. Si quis enim velit hominibus placere, ut eos in bono aedificare possit, hoc est virtuosum, & laudabile: unde & Apostolus dicit Rom. xv. 2. *Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad aedificationem .... sicut ego per omnia omnibus placeo:* I. ad Corinth. x. 33. Velle autem placere hominibus propter solam gloriam mundanam, est peccatum inanis gloriae, quandoque quidem mortale, cum scilicet aliquis finem in favore humano constituit, diligens humanum favorem plus quam observantiam mandatorum Dei; & secundum hoc excludit a Dei servitio: quandoque vero est peccatum veniale, quando aliquis inordinate favore hominum delectatur, non tameo contra Deum, sed sub Deo.

Ad decimum dicendum, quod in moralibus obiectum constituit speciem, ooo secundum id quod est materiale in ipso, sed secundum formalem rationem obiecti. Differt autem obiectum inanis gloriae, prout est veniale, & mortale peccatum, secundum rationem formalem obiecti, id est secundum differentiam finis, & eius quod est ad finem: nam peccatum mortale est quando finis in humana gloria constituitur; veniale autem quando non constituitur in ea finis.

AR-

ARTICULUS III.

Quæritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, iactantia &c.

2. 2. *quæst.* CXXXII. *art.* 5.

Tertio quæritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum præsumptio. Et videtur quod inconvenienter assignentur. Hæc enim omnia videntur ad superbiam pertinere, cuius filia est & ipsa inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia non debent poni filiæ inanis gloriæ; sed simul cum inani gloria debent poni filiæ superbiæ.

2. Præterea. Generale peccatum non debet derivari ex alio peccato. Sed inobedientia est generale peccatum: dicit enim Ambrosius (in Lib. de paradiso cap. VIII. parum ante med.) quod peccatum est *transgressio legis, & cælestium inobedientia mandatorum*. Ergo inobedientia non debet poni filia inanis gloriæ.

3. Item iactantia est tertia species superbiæ, ut ex supradictis patet. Si ergo iactantia sit filia inanis gloriæ, sequetur quod superbia sit filia inanis gloriæ: quod patet esse falsum, cum superbia sit mater omnium peccatorum, ut Gregorius dicit XXXI. Moralium (cap. XXXI. in antiquis exempl. in novis autem cap. XVII.)

4. Præterea. Contentiones, & discordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium contra inanem gloriam distinctum. Ergo discordia, & contentio non debent poni filiæ inanis gloriæ.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii, qui XXXI. Moral. (ubi sup.) has filias inanis gloriæ assignat.

Respondeo dicendum, quod secundum eamdem rationem aliquod vitium dicitur esse caput, & mater, inquantum scilicet alia vitia ex se oriuntur, ordinata ad finem eius: hoc enim competit & rationi capitis, secundum quod caput habet vim regitivam respectu eorum quæ sunt sub capite (omnis autem regiminis ratio a fine sumitur) competit etiam rationi matris: nam mater est quæ in seipsa concipit: unde illud vitium dicitur esse aliorum mater quod procedit ex conceptione proprii finis. Sic ergo cum proprius finis inanis gloriæ sit manifestatio propriæ excellentiæ, filiæ inanis gloriæ dicentur illa vitia per quæ homo ad manifestationem propriæ excellentiæ tendit. Propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter: uno modo directe, & alio modo indirecte. Directe quidem aut per verba, & sic est *iactantia*; aut per facta vera, quæ habent aliquam admirationem, & sic est *præsumptio novitatum* (ea enim quæ de novo fiunt, solent magis in admiratione hominum esse) aut per facta ficta, & sic est *hypocrisis*. Indirecte autem aliquis suam excellentiam manifestat per hoc quod nititur ostendere se non esse ab alio minoratum, & hoc quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad intellectum; & sic est *pertinacia*, per quam homo innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ saniori. Secundo quantum ad voluntatem; & sic est *discordia*, dum non concordat homo propriam voluntatem voluntati meliorum. Tertio quantum ad verbum; & sic est *contentio*, dum aliquis non vult verbis ab alio superari. Quarto quantum ad factum, dum aliquis non vult facta sua præcepto superioris subiicere; & sic est *inobedientia*.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia, sicut supra (in corp. art.) dictum est, ponitur generaliter mater omnium vitiorum; & sub ipsa ponuntur septem vitia capitalia, inter quæ inanis gloria est maxime ei affinis: quia excellentiam quam superbia appetit, inanis gloria manifestare intendit, & ex ipsa manifestatione quamdam excellentiam quærit: & ideo per consequens omnes filiæ inanis gloriæ, affinitatem cum superbia habent.

Ad secundum dicendum, quod inobedientia ponitur filia inanis gloriæ, prout est speciale peccatum: sic enim nihil aliud est inobedientia quam contemptus præcepti. Inobedientia vero, secundum quod est peccatum generale, significat absolutum recessum a mandatis Dei: quod quandoque fit, non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia, ut Augustinus dicit in Libro de natura & gratia (cap. XXIX.)

Ad tertium dicendum, quod iactantia ponitur esse species superbiæ quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit ultra suam mensuram, ut supra (quæst. præced. art. 4.) dictum est; sed quantum ad actum exteriorem, quo aliquis manifestat excellentiam suam verbis, pertinet ad inanem gloriam.

Ad quartum dicendum, quod ex ira numquam causatur contentio, & discordia, nisi cum adiunctione inanis gloriæ, dum aliquis non

non vult videri minor in hoc quod voluntatem suam ad alterius voluntatem reducat, vel quod verba sua minus valida quam verba alterius videantur.

QUAESTIO X.

De invidia,

in tres articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum invidia sit peccatum.

Secundo. Utrum invidia sit peccatum mortale.

Tertio. Utrum invidia sit vitium capitale.

ARTICULUS I.

Utrum invidia sit peccatum.

QUæstio est de invidia. Et primo quæritur, utrum invidia sit peccatum. Et videtur quod non. Quia, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. v. in med.) passionibus non laudamur, nec vituperamur. Sed invidia est passio: dicit enim Damascenus in II. Lib. (cap. xiv. in fine) quod invidia est tristitia de alienis bonis. Ergo propter invidiam nullus vituperatur. Sed propter omne peccatum aliquis vituperabilis redditur. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea. Quod non est voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit (Lib. III. de libe. arb. cap. xviii. & de vera religione cap. xiv.) Sed invidia, cum sit tristitia, non est aliquid voluntarium: ut enim Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. vi.) *tristitia est de his quæ nobis nolentibus acciderunt*. Ergo invidia non est peccatum.

3. Præterea. Cum malo contrarietur bonum, bonum non movet ad peccatum, quod est malum, sicut nec aliquod contrarium movet ad suum contrarium. Sed motivum invidiæ est bonum: dicit enim Remigius, quod invidia est dolor de alieno bono. Ergo &c.

4. Præterea. Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. xiii.) quod in omni peccato est immediata conversio ad bonum commutabile. Sed invidia non est conversio ad aliquod bonum commutabile, sed magis aversio ab eo, cum sit tristitia de alieno bono. Ergo invidia non est peccatum.

5. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio (I. cap. iii. circa finem) quod omne peccatum est ex libidine. Sed invidia, cum sit cum tristitia, non procedit ex libidine, quæ est appetitus delectationis. Ergo invidia non est peccatum.

6. Præterea. Id quod est impossibile esse, non potest esse peccatum. Sed impossibile est aliquem invidere, ut videtur: quia cum bonum sit quod omnia appetunt, nullus potest dolere de bono, quod est invidere. Ergo invidia non potest esse peccatum.

7. Præterea. Omne peccatum in aliquo actu consistit. Sed invidia, cum sit tristitia, diminuit actionem, quæ per delectationem perficitur. Ergo invidia diminuit peccatum: ergo non est peccatum.

8. Præterea. Actus morales dicuntur boni, vel mali secundum formalem rationem objecti. Sed objectum invidiæ est bonum, ut dictum est: quia est dolor de alieno bono. Ergo actus invidiæ est bonus: non est ergo peccatum.

9. Præterea. Malum pœnale dividitur contra malum culpæ, ut patet per Augustinum in I. Lib. de libero arbitrio (in princ.) Sed invidia est quoddam malum pœnale, ut dicit Isidorus in Lib. de summo bono (III. cap. xxv.) quod *livor*, idest invidia, *suum punit actorem*. Ergo invidia non est culpa.

10. Præterea. Augustinus dicit XIV. de civ. Dei, quod omne peccatum est amor improbus. Sed invidia non est amor improbus: quia amor facit gaudere de bonis amici, & tristari de malis. Ergo invidia non est peccatum.

11. Præterea. Gravius esse videtur invidere alicui circa bona spiritualia quam circa bona corporalia. Sed invidia circa bona spiritualia non est peccatum: dicit enim Hieronymus ad Lætam de instructione filiæ (ante medium epist.) *Habet socias, cum quibus addiscat, quibus invideat, quarum laudibus moveatur*. Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra. Extrema in moralibus sunt vitiosa. Sed invidia est quoddam extremum, ut patet in II. Ethic. (cap. vi. a med.) Ergo invidia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod invidia ex suo genere est peccatum. Cum enim actus moralis ex suo objecto speciem habeat, vel in genere collocetur; ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur convenienter ad suam materiam, vel objectum. Est autem considerandum, quod appetitivæ virtutis est objectum bonum, & malum; sicut objecta intellectus sunt verum, & falsum.

sum. Omnes autem actus appetitivæ virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem, & fugam; sicut & actus intellectivæ virtutis referuntur ad affirmationem, & negationem; ut hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, & hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. II. circa princ.) Bonum autem habet rationem attractivi, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut dicitur in I. Ethic. (in princ.) & e contrario malum habet rationem repulsivi, quia malum est præter voluntatem, & appetitum, ut Dionysius dicit in in IV. cap. de divin. Nomin. Sic ergo omnis actus appetitivæ virtutis ad prosecutionem pertinens, cuius obiectum est malum, est actus non conveniens suæ materiæ, vel obiecto: & ideo omnes huiusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malum, & gaudere de malo; sicut etiam est vitium intellectus affirmare falsum: & similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens, cuius obiectum est bonum, est non conveniens suæ materiæ, vel obiecto; & ideo omnis talis actus ex suo genere est peccatum; sicut odire bonum, & abominari bonum, & de ipso tristari, quia etiam in intellectu vitium est, negare verum. Non tamen sufficit ad hoc quod actus sit bonus, quod importet prosecutionem boni, vel fugam mali (nisi sit prosecutio boni convenientis, & fuga mali quod ei opponitur) quia plura requiruntur ad bonum, quod perficitur ex tota & integra causa, quam ad malum, quod relinquitur ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit V. cap. de divin. Nomin. invidia autem importat tristitiam ex bono: unde patet quod ex suo genere est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum passio sit motus appetitus sensitivi, ut Damascenus dicit in II. Lib. (cap. XXII.) passio secundum se considerata non potest esse vel virtus, vel vitium, sive aliquod laudabile, vel vituperabile: quia ista pertinent ad rationem: sed secundum quod appetitus sensitivus est aliqualiter rationalis, inquantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam & ipsæ passiones possunt esse laudabiles, vel vituperabiles, prout possunt ordinari, vel reprimi: unde Philosophus ibidem (Lib. II. Ethic. cap. V. circa med.) dicit, quod non laudatur, neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliqualiter irascitur, idest secundum ordinem rationis, vel præter ipsum.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non dicit, quod tristitia sit motus involuntarius, sed quod obiectum tristitiæ sit aliqualiter involuntarium. Nihil autem prohibet circa rem involuntariam esse actum hominis bonum, vel malum, prout scilicet rem involuntariam potest aliquis ferre bene, vel male.

Ad tertium dicendum, quod bonum, quantum est de se, semper movet ad bonum; sed ex prava dispositione affectus contingit quod aliquis ex bono moveatur ad malum invidiæ; sicut etiam ex prava dispositione corporis contingit quod cibus sanus sit ei nocivus.

Ad quartum dicendum, quod carere bono accipitur in ratione mali, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. I. circa med.) & secundum hoc adversari bono per tristitiam, in idem redit cum eo quod est converti ad malum, quod adiungitur commutabili bono inordinate amato.

Ad quintum dicendum, quod sicut bonum naturaliter prius est quam malum, quod est privatio eius; ita etiam affectiones animæ quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores illis affectionibus animæ quarum obiectum est malum: & propter hoc ex eis oriuntur: & ideo odium, & tristitia causantur ex aliquo amore, desiderio, & delectatione: & secundum hoc invidia causatur ex aliqua libidine.

Ad sextum dicendum, quod ex bono sub ratione boni nullus potest tristari; sed de bono, inquantum apprehenditur sub ratione mali veri, vel apparentis, potest aliquis tristari: & hoc modo invidia est tristitia de alieno bono, inquantum scilicet est impeditivum propriæ excellentiæ.

Ad septimum dicendum, quod sicut delectatio perficit operationem propriam, ita impedit operationem extraneam, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. V.) sicut ille qui delectatur in studendo, magis studet, & minus circa alia occupatur. Sic ergo tristitia, quæ est de bono proximi, impedit actiones quæ ad bonum proximi tendunt; sed movet ad operationes contrarias, quibus bonum proximi impeditur.

Ad octavum dicendum, quod sicut in amore boni non potest esse peccatum, nisi inquantum id quod amatur, etsi apprehendatur in ratione boni, non tamen est vere bonum, sed malum; ita etiam tristitia quæ est in bono, quod apprehenditur ut malum, quod non est vere malum, sed apparens, nihilominus est mala, quia non est conve-

niens tali obiecto, quod est vere bonum. Sic enim actus moralis fit bonus ex obiecto, inquantum est ei conveniens.

Ad nonum dicendum, quod quibusdam peccatis adiunguntur quædam pœnalitates; & tunc idem est pœna, & culpa secundum aliud & aliud: culpa quidem secundum quod procedit ab inordinata hominis voluntate, & sic non est a Deo; pœna autem secundum quod habet quamdam pœnalem afflictionem adiunctam, & hoc est a Deo, secundum illud Psalm. xlix. 21. *Arguam te, & statuam contra faciem tuam*: & Augustinus dicit in I. Confess. (cap. xii. in fin.) *Iussisti Domine, & sic est, ut pœna sibi sit omnis inordinatus animus*. Et hoc modo invidia potest esse & pœna, & culpa.

Ad decimum dicendum, quod omne peccatum est amor improbus per causam, non per essentiam: quia omnis affectio animæ, etiam tristitia, ex amore procedit, ut Augustinus in eodem Libro dicit.

Ad undecimum dicendum, quod Aristoteles I. Rethor. (cap. xi. parum a princ.) distinguens inter zelum & invidiam, dicit: *Zelus ex bonis est virtuosorum*; *invidere autem est prælium pravorum*. Zelans enim seipsum præparat propter æmulationem, ut obtineat bona; invidus autem, ut proximus non habeat propter invidiam: invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quæ ipse non habet; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quæ proximus habet. Hieronymus autem in auctoritate prædicta accepit invidiam pro zelo. Est enim laudabile ut aliquis addiscens conetur ad addiscendum quæ alius addiscit, secundum illud Apostoli I. Corinth. xii. 31. *Æmulamini charismata meliora*.

ARTICULUS II.

Utrum invidia sit peccatum mortale.

2. 2. *quæst.* xxxv. *art.* 3.

SEcundo quæritur, utrum invidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius XXII. Moral. (cap. xi. in princ.) *Evenire plerumque solet ut non amissa caritate, inimici nos ruina lætificet, & eius gloria contristet*. Hoc autem est invidere. Ergo invidia non tollit caritatem; & ita non dicitur peccatum mortale.

2. Præterea. Damascenus dicit in II. Lib. (cap. xxii.) quod passio est motus appetitus sensibilis. Hic autem motus sensualitas dicitur, ut Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. xii.) Ergo invidia, cum sit passio, est in sensualitate, in qua non est nisi veniale peccatum, ut Augustinus dicit in eodem Libro. Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea. Sicut bona ex genere possunt male fieri; ea autem quæ sunt mala ex genere, non possunt bene fieri, ut Augustinus dicit in Libro contra mendacium (cap. vii.) ita ea quæ sunt ex genere venialia, possunt fieri mortalia; ea autem quæ sunt ex genere mortalia, nullo modo possunt esse venialia, sicut patet de homicidio, & adulterio. Sed non omnis invidia est peccatum mortale. Ergo invidia non est peccatum mortale ex genere.

4. Præterea. Peccatum operis in eodem genere est gravius peccato cordis. Sed impedire opere bonum proximi, non semper est peccatum mortale. Ergo non semper est peccatum mortale dolere de bono proximi, quod est invidere.

5. Præterea. In viris perfectis non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse aliquis motus invidiæ ex surreptione. Ergo invidia non est peccatum mortale.

6. Præterea. In pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale: quia nondum habent usum rationis, in qua sola est peccatum mortale. Sed in pueris potest esse invidia: dicit enim Augustinus in I. Confess. (cap. vii. circa med.) *Vidi ego, & expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum*. Ergo invidia non est peccatum mortale.

7. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur ordini caritatis. Sed invidia, quæ tristatur de bono alterius, inquantum redundat in proprium nocumentum, non repugnat ordini caritatis, secundum quem quilibet debet se plus diligere quam alium, & proximos plus quam extraneos, ut Ambrosius dicit. Ergo invidia non est peccatum mortale.

8. Præterea. Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam Philosophus in II. Ethic. nemesim vocat. Ergo invidia non est peccatum mortale.

1. Sed contra est quod Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxxii. a medio in novis exempl.) exponens id quod habetur Prov. xiv. *Pu-*

xiv. *Putredo ossium invidia*. „ Per livorist „ (inquit) vitium ante Dei oculos pereunt „ bene acta virtutum. " Sed hoc non facit nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

2. Præterea. In itinerario Clementis narratur, quod Petrus dixit, quod tria peccata æqualiter pœnam merentur, cum aliquis manu occidit, cum lingua detrahit, & cum corde invidet, vel odit. Sed homicidium est peccatum mortale. Ergo & invidia.

3. Præterea. Isidorus dicit in Lib. de summo bono (III. cap. xv. ante med.) *Nulla virtus est cui non contrarietur invidia: sola enim miseria caret invidia*. Sed nihil contrariatur omni virtuti nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

4. Præterea. Sicut Augustinus dicit super illud Psalm. civ. *Convertit cor eorum ut odiret populum eius*, invidia est odium felicitatis alienæ. Odium autem est ira inveterata, ut ipse dicit XI. super Genes. ad litteram. Ergo omnis invidia est aliquid inveteratum; & ita non potest esse veniale peccatum, quasi subreptitia.

5. Præterea. Nihil interficit spiritualiter nisi peccatum mortale. Sed invidia occidit spiritualiter, secundum illud Iob v. 2. *Parvulum occidit invidia*. Et super illud II. ad Corinth. ii. 15. *Christi bonus odor sumus*, dicit Glossa (ordin. ex August.) „ Odor „ iste vegetat diligentes, (a) necat invi„ dentes. " Ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huius quæst. & supra quæst. vii. art. 5.) genus, sive species actus moralis attenditur secundum materiam, vel obiectum: unde etiam actus moralis dicitur bonus, vel malus secundum suum genus. Vita autem animæ est per caritatem, quæ coniungit nos Deo, per quem anima vivit: unde dicitur I. Ioan. iii. 14. *Qui non diligit, manet in morte*: mors enim est privatio vitæ. Quando ergo ex comparatione actus ad suam materiam intelligitur aliquid oppositum caritati, oportet quod actus ille sit peccatum mortale ex suo genere; sicut occidere hominem importat aliquid repugnans caritati, per quam diligimus proximum, & volumus eum vivere, & esse, & alia bona habere: hoc enim est de ratione amicitiæ, ut Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. iv.) & ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo. Si vero ex comparatione actus ad suum obiectum non appareat aliquid contrarium caritati, non est peccatum mortale ex suo genere; sicut dicere verbum otiosum, & alia huiusmodi; quæ tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superveniens, sicut supra (quæst. vii. de peccatis art. 3. & 4.) habitum est. Invidere autem importat aliquid caritati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum obiectum: est enim de ratione amicitiæ ut eis velimus bona, sicut & nobis ipsis, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. iv.) eo quod amicus est quodammodo alter ipse. Unde quod aliquis de felicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat caritati, inquantum per eam diligitur proximus: unde Augustinus dicit in Libro de vera religione (cap. xlvii. circa princ.) *Qui invidet bene cantanti, non amat bene cantantem*. Unde invidia ex suo genere est peccatum mortale. Est tamen considerandum, quod in genere alicuius peccati mortalis potest inveniri aliquis actus qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex parte principii activi, quia scilicet non procedit a ratione deliberante, quæ est proprium & principale activum principium humanorum actuum: unde subiti motus etiam in genere homicidii, vel adulterii non sunt peccata mortalia: quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cuius principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte obiecti, quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem obiecti: quod enim parvum est, quasi nihil accipit ratio; sicut patet in specie furti: si enim aliquis accipiat de agro alterius unam spicam, vel aliquid huiusmodi, non est credendum quod peccet mortaliter: quia hoc quasi nihil computatur tam ab illo qui accipit, quam ab illo cuius est res ipsa. Secundum hoc ergo potest contingere quod aliquis motus invidiæ non est peccatum mortale, quamvis invidia secundum suum genus sit peccatum mortale, propter imperfectionem ipsius motus: vel quia est subitus, & non procedit ex ratione deliberata; vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo parvum, quod non videtur esse aliquod bonum: puta si aliquis invideat alicui simul ludenti, quod vincat in ludo, puta cum eo currendo, vel aliquod huiusmodi ludicrum faciendo.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in definitione alicuius non ponitur id quod est per accidens, sed solum id quod est per se; cum dicitur quod invidia est tristitia de felici-

(a) Al. vocat.

licitate, vel gloria alterius, oportet quod intelligatur secundum quod aliquis tristatur de ipsa felicitate alterius, inquantum est huiusmodi: de qua, ea ratione aliquis tristatur, quia vult singulariter excellere: unde qui ab aliquo vincitur in gloria, vel felicitate, & de hoc dolet, proprie dicitur invidere. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter alias rationes quæ ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicumque enim odit aliquem, tristatur de felicitate eius, non inquantum est excellentia quædam, sed inquantum est simpliciter bonum quoddam eius quem odit. Cum enim aliquis inimico velit malum, consequens est quod de omni bono eius tristetur. Unde hæc est differentia inter invidentem & odientem: quia invidens non tristatur de bono alterius, nisi per hoc quod excellitur, vel singularitatem suæ gloriæ amittit; odiens autem de quocumque bono inimici tristatur. Potest etiam esse & alia ratio, quare aliquis de felicitate alterius tristetur, quia scilicet timet ex hoc aliquod nocumentum sibi provenire, vel aliquibus quos amat: quod magis est timoris quam invidiæ ut Philosophus dicit in II. Rethor. Contingit autem timorem esse & bonum, & malum: unde hoc potest fieri & cum peccato, quando timor est malus; & sine peccato, quando timor est bonus. Unde Gregorius præmissa verba exponens subdit, quod *hoc credimus, cum tuente aliquo quosdam bene erigi credimus; & proficiente illo plures iniuste opprimi formidamus*. Unde etiam interponit, quod talis tristitia est sine invidiæ culpa.

Ad secundum dicendum, quod quando motus est sensualitatis tantum, non potest esse peccatum mortale; sed quando motus tristitiæ ex deliberatione rationis procedit, tunc non solum est sensualitatis, sed etiam rationis: & ideo potest esse peccatum mortale. Quamvis etiam dici possit, quod huiusmodi nomina passionum quandoque signant ipsos simpliciter motus voluntatis; & secundum hoc tristitia non erit in sensualitate, sed in parte rationali.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est mortale ex genere, non potest fieri veniale, si actus sit perfectus; potest tamen contingere propter imperfectionem actus, ut dictum est (quæst. VIII. art. 3. & in corp. huius art.)

Ad quartum dicendum, quod impedire bonum alicuius potest esse absque peccato mortali propter imperfectionem actus: quia illud quod impeditur, non habet plenam rationem boni, aut quia est parvum, aut quia est indebitum.

Ad quintum dicendum, quod motus subreptitius invidiæ est imperfectus; & talis etiam invidiæ motus est in pueris, qui non habent usum rationis.

Unde patet responsio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod quandocumque aliquis tristatur de felicitate alterius propter nocumentum quod exinde sibi, vel suis imminet; talis tristitia non est invidiæ, sed timoris: unde quandoque potest esse sine peccato, sicut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod invidia respicit duo obiecta. Est enim tristitia de prosperitate alicuius boni; & secundum hoc duabus virtutibus contrariari potest: ex parte enim prosperitatis, de qua dolet, contrariatur ei misericordia, quæ dolet de adversitate bonorum; ex parte autem boni, de cuius prosperitate tristatur, opponitur ei ira per zelum, quæ intelligitur per nemesim, quando scilicet aliquis tristatur de hoc quod aliqui mali in sua impietate prosperantur. Et quamvis misericordia, & nemesis passiones videantur secundum rationem tristitiæ; tamen secundum quod supervenit electio rationis, accipiunt rationem virtutis.

Similiter ea quæ in contrarium obiiciuntur facile est solvere.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de invidia secundum quod est peccatum mortale: & de tali etiam cordis invidia loquitur beatus Petrus: quæ quidem meretur æqualem pœnam homicidio quantum ad genus pœnæ: quia utrumque meretur pœnam æternam.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale contrariatur omni virtuti peccantis. Invidia autem, ut Isidorus dicit (Lib. III. de summo bono cap. XXV.) contrariatur omni virtuti, non ipsius peccantis, sed alterius. Unde per hoc probari non posset quod invidia sit peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod invidia non est odium hominis, sed felicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passiones animæ tendentes in malum, quæ ex odio derivantur. Quod autem dicitur odium esse ira inveterata, non est sic intelligendum quasi omne odium sit tale, sicut est aliquis status motus odii; sed quia ira inveterata odium causat.

Ad quintum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de invidia secundum quod est peccatum mortale. AR-

ARTICULUS III.

Utrum invidia sit vitium capitale.

2. 2. *quaest.* XXXVI. *art.* 4.

TErtio quæritur, utrum invidia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Quia ad vitium capitale pertinet habere filias; non autem ad ipsum pertinet quod sit alterius filia. Sed invidia est filia superbiæ, sicut Augustinus dicit in Lib. de sancta virginitate (cap. xxxi. circa med.) Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea. Invidia est tristitia quædam, ut iam dictum est (art. præced. ad 1. arg.) Tristitia autem importat quemdam terminum appetitivi motus: ubi enim homo incurrit malum, quod prius oderat, contristatur. Ergo invidia non est vitium capitale: quia de ratione vitii capitalis est quod ex eo omnia alia vitia oriantur.

3. Præterea. Cuilibet vitio capitali assignantur aliquæ filiæ. Sed invidia non videtur habere aliquas filias: assignat enim Gregorius in XXXI. Moral. (cap. xxxi. in antiquis & xvii. in novis exemp.) ei quinque filias, quæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis, afflictio in prosperis: quorum nullum videtur esse filia invidiæ: nam odium magis nascitur ex ira; susurratio autem, & detractio, & exultatio in adversis procedunt ex odio; afflictio autem in prosperis videtur esse idem quod invidia. Ergo invidia non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (ubi sup.) connumerat invidiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (quæst. vii. art. 1.) dictum est, vitia capitalia sunt ex quibus alia vitia nata sunt oriri secundum rationem causæ finalis. Finis habet rationem boni. Eodem autem modo tendit appetitus in bonum, & in fruitionem boni, quæ est delectatio: & ideo sicut appetitus ex intentione boni movetur ad aliquid agendum, ita etiam ex intentione delectationis. Est autem considerandum, quod sicut bonum est finis appetitivi motus qui est prosecutio; ita malum est finis appetitivi motus qui est fuga: sicut enim aliquis volens obtinere bonum, prosequitur ipsum; ita aliquis volens carere malo, fugit ab ipso: & sicut delectatio est fruitio boni, ita tristitia est quædam malitia, secundum quam animus opprimitur a malo. Et ideo ex hoc quod homo repudiat tristitiam, inducitur ad multa facienda, per quæ tristitiam repellat, vel ad quæ tristitia inclinat. Sic ergo quia invidia est tristitia alienæ gloriæ, inquantum apprehenditur ut quoddam malum, consequens est ut homo ex invidia tendat ad aliqua inordinate facienda contra proximum: & secundum hoc est invidia vitium capitale. In hoc autem conatu invidiæ est aliquid tamquam principium, & aliquid tamquam terminus. Principium quidem est ut aliquis excludat gloriam alterius, quæ eum contristat: quod quidem fit diminuendo bona eius, sive mala de eo dicendo & latenter, quod fit per *susurrationem*, & manifeste, quod fit per *detractionem*. Terminus autem huius conatus potest considerari dupliciter. Uno quidem modo respectu eius cui invidet: & sic motus invidiæ interdum terminatur ad *odium*, scilicet ut homo non solum tristetur de superexcellentia alterius, sed ulterius velit simpliciter mala eius. Alio vero modo terminus huius conatus potest accipi ex parte ipsius invidentis: qui si quidem possit consequi finem intentum, ut diminuat gloriam proximi, gaudet; & sic ponitur filia invidiæ *exultatio in adversis*. Si autem non possit consequi suum propositum, ut scilicet impediat gloriam proximi, tristatur; & sic ponitur filia invidiæ *afflictio in prosperis*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit XXXI. Moralium (loc. cit. in arg. 3.) superbia communis mater est omnium vitiorum: unde per hoc quod invidia est filia superbiæ, non excluditur quin invidia sit vitium capitale.

Ad secundum dicendum, quod tristitia etsi sit terminus in exequendo, est tamen primum in intentione, inquantum scilicet ex fuga tristitiæ multi alii motus procedunt.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet eadem vitia ex diversis vitiis secundum diversas rationes oriri. Odium ergo nascitur ex ira secundum quod ille qui ad iram provocavit, læsionem intulit; ex invidia autem secundum quod eius bonum cui invidetur, apprehenditur ut impeditivum propriæ excellentiæ. Similiter etiam susurratio, & detractio, & exultatio in adversis oriuntur ex odio, inquantum diminuit omne bonum, & procurat omne malum sui inimici: hæc ex invidia proveniunt secundum solam rationem removendi excellentiam. Afflictio autem in prosperis est aliquo modo ipsa invidia, & quodammodo filia eius: secundum enim quod aliquis tristatur de prosperis alicuius

cessus, inquantum adversantur singulari excellentiæ alicuius, sic est ipsa invidia; secundum vero quod aliquis tristatur de prosperis alicuius ea ratione quia eveniunt contra suum conatum ad impediendum ea, sic est filia invidiæ.

QUAESTIO XI.

De accidia,

in quatuor articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum accidia sit peccatum.

Secundo. Utrum accidia sit peccatum speciale.

Tertio. Utrum sit peccatum mortale.

Quarto. Utrum sit peccatum capitale.

ARTICULUS I.

Utrum accidia sit peccatum.

2. 2. *quæst.* XXXV. *art.* I.

QUæstio est de accidia. Et primo quæritur, utrum accidia sit peccatum. Et videtur quod non. Virtus enim, & peccatum, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed virtus est in genere amoris: dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XV.) & XV. de civitate Dei, quod virtus est ordo amoris. Cum ergo accidia non sit in genere amoris, sed magis sit tristitia quædam, ut Damascenus dicit (Lib. II. orthod. Fidei cap. XIV.) videtur quod accidia non sit peccatum.

2. Præterea. In Psalm. CVI. super 3. *Confitemini*, ponit Glossa (August. super illud, *Confiteantur Domino miserationes eius*) quatuor tentationes, quæ sunt error, difficultas vincendarum concupiscentiarum, tædium, & tempestas sæculi. Sed error, & difficultas, & tempestas sæculi non sunt peccata. Ergo nec tædium, quod est accidia, est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum est ab homine, secundum illud Oseæ penult. 9. *Perditio tua ex te, Israel*. Sed accidia, cum sit quædam tristitia, non est ab homine: quia II. ad Corinth. IX. super illud, *Non ex tristitia, aut ex necessitate*, dicit Glossa (ordinaria ex August. super illud, *Hilarem datorem*) „ Si cum tristitia facis, fit de te, „ non tu tamen facis. " Ergo accidia non est peccatum.

4. Præterea. Non potest contingere quod actus sit simul meritorius, & peccatum. Sed aliquis actus cum accidia factus est meritorius; puta, cum aliquis ex voto, vel obedientia ieiunat; & tamen ieiunium ipsum contristat, & sic est ibi accidia, quæ est tristitia de bono spirituali virtutis. Ergo accidia non semper est peccatum.

5. Præterea. Damascenus dicit in II. Lib. (cap. XIV.) quod accidia est tristitia aggravans. Sed aggravatio magis videtur esse pœna quam culpa. Ergo accidia non est peccatum, sed magis pœna.

6. Præterea. Accidia videtur esse tristitia, vel tædium interni boni, de quo dicitur in Glossa (ordin. ex August.) super illud Psalm. CVI. *Omnem escam abominata est anima eorum*. Si ergo accidia sit peccatum, aut est peccatum, quia non accipit spirituale bonum, aut quia eo spreto accipit corporale bonum. Sed non potest esse peccatum, quia non accipit spirituale bonum, quia non accipere non est actus, sed privatio quædam: omnis autem laus, & vituperium sequitur aliquem actum, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. XII.) vituperium autem peccato debetur. Restat ergo, si accidia sit peccatum, quod sit peccatum, quia prosequitur aliquid corporale bonum spirituali contempto. Sed prosecutio boni videtur pertinere ad concupiscibilem, sicut fuga mali ad irascibilem. Ergo videtur quod accidia sit in concupiscibili, cum magis videatur ad irascibilem pertinere.

7. Præterea. Gregorius dicit XI. Moral. quod accidia est interna mentis tristitia, per quam quis minus devote orat, aut psallit. Sed non est in potestate hominis quod devote oret. Ergo non est in potestate hominis quod accidiam vitet. Accidia ergo non est peccatum: quia nullus peccat in eo quod vitare non potest.

8. Præterea. Damascenus in II. Lib. (cap. XIV.) ponit accidiam speciem quamdam tristitiæ, quæ est una de quatuor passionibus. Sed passiones non sunt peccata, quia secundum eas nec laudamur, nec vituperamur. Ergo accidia non est peccatum.

9. Præterea. Illud quod eligit sapiens, non est peccatum. Sed accidiam, sive tristitiam eligit sapiens: dicitur enim Eccle. VII. v. quod *cor sapientis ubi tristitia*. Ergo accidia, sive tristitia non est peccatum.

10. Præterea. Illud quod Deus remunerat, non est peccatum. Sed Deus tristitiam remunerat: dicitur enim Malach. III. 14. ex per-

persona malorum : *Quod emolumentum habuimus, quia custodivimus praecepta eius, & ambulavimus tristes* (*a*) *coram eo*? Ergo accidia, seu tristitia non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XXXVII. parum a princ.) accidiam inter alia peccata connumerat: & similiter Isidorus in Libro de summo bono.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex Damasceno (Lib. II. cap. XIV.) patet, accidia tristitia quaedam est : unde Gregorius in Moralibus (Lib. XXXI. cap. XXXI. in antiquis, & XVII. in novis exemp.) loco accidiae quandoque ponit tristitiam. Obiectum autem tristitiae est malum praesens, ut Damascenus dicit (loc. cit.) Sicut autem est duplex bonum, unum quod est vere bonum, & aliud quod est apparens bonum, propter hoc quod est secundum quid bonum (non enim est vere bonum quod non est simpliciter bonum) ita etiam est duplex malum, quoddam quod est vere & simpliciter malum, & quoddam quod est apparens & secundum quid malum, & simpliciter est vere bonum. Sicut ergo amor, & concupiscentia, & delectatio quae sunt de vero bono, sunt laudabilia; quae autem sunt de apparenti bono, & non vere bono, sunt vituperabilia: ita etiam odium, fastidium, & tristitia quae sunt de eo quod est vere malum, sunt laudabilia; quae autem sunt de eo quod est secundum quid, vel apparens bonum, & simpliciter malum, sunt vituperabilia, & peccata. Accidia autem est taedium, vel tristitia boni spiritualis & interni, ut Augustinus dicit super illud Psalm. CVI. *Omnem escam abominata est anima eorum*. Et ideo cum internum & spirituale bonum sit vere bonum, & non possit esse malum nisi apparens, inquantum scilicet contrariatur carnalibus desideriis; manifestum est quod accidia, cum sit tristitia, potest dupliciter considerari : uno modo secundum quod est actus appetitus intellectivi, qui est voluntas. Omnia enim huiusmodi affectionum nomina secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitivi, passiones quaedam sunt; secundum vero quod sunt actus appetitus intellectivi, sunt simplices motus voluntatis. Peccatum autem per se & proprie est in voluntate, ut dicit Augustinus (de duabus animabus cap. X. & XI.) Et ideo si accidia nominet actum voluntatis refugientis internum & spirituale bonum, potest habere perfectam rationem peccati; si vero accipiatur prout est actus appetitus sensitivi, non habet rationem peccati, nisi ex voluntate, inquantum scilicet talis motus potest a voluntate prohiberi : unde si non prohibetur, habet aliquam rationem peccati, sed imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod amor est principium omnium affectionum, ut patet per Augustinum XIV. de civit. Dei [cap. VII. VIII. IX.] & ideo cum dicitur, quod virtus est ordo amoris, est praedicatio per causam, non per essentiam : non enim omnis virtus essentialiter est amor, sed omnis affectio virtutis derivatur ex aliquo amore ordinato : & similiter omnis affectio peccati derivatur ab aliquo inordinato amore.

Ad secundum dicendum, quod ille modus argumentandi non est efficax. Non enim oportet ut quidquid praedicatur de uno dividentium aliquod commune, praedicetur etiam de aliis: illa enim quae connumerantur ad invicem ut dividentia aliquod commune, in illo communi conveniunt; non autem necesse est quod in quolibet alio. Unde illa quatuor conveniunt in hoc communi quod est tentatio. Nihil autem prohibet quin unum eorum sit peccatum, & alia non sint peccata : sicut etiam tentatio quae est a carne, non est sine peccato; tentatio autem quae est ab hoste, potest esse omnino sine peccato.

Ad tertium dicendum, quod actus qui fiunt ex tristitia, vel timore, sunt mixti ex voluntario, & involuntario, ut dicitur in III. Ethic. [cap. I. non remote a princ.] & inquantum habent de involuntario, non sunt ex nobis: nam ipse modus tristitiae est ex nobis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod opus secundum se consideratum esse tristabile, quod tamen est delectabile, secundum quod refertur ad servitium Dei: unde etiam martyres dicuntur in lacrymis seminasse, ut Augustinus exponit [in expositione epistolae ad Gal. cap. VI. a med.] Nec illa tristitia passionis est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo: de interiori enim bono martyres gaudebant: & tanto illud gaudium erat magis meritorium, quanto exterius malum erat magis contristans. Et similiter si aliquis voluntarie implens obedientiam, vel praeceptum, tristetur de aliquo opere afflictivo, vel laborioso; tristitia talis non est accidia,

(*a*) Vulgata: *coram Domino exercituum*.

quia non est de interiori booo, sed de exteriori malo.

Ad quintum dicendum, quod tristitia dicitur esse aggravans, inquantum opprimit affectum, ne insurgat ad operandum: & secuodum hoc aggravatio tristitiæ in bonis, magis habet rationem culpæ quaoı pœnæ: quia eius principium est ex nobis.

Ad sextum dicendum, quod irascibilis, & concupiscibilis non distinguuotur secundum prosecutionem, & fugam: quia eiusdem potentiæ est prosequi bonum, & fugere malum oppositum: sed distinguuntur secundum hoc quod ad irascibilem pertioet prosecutio, vel fuga boni, vel mali ardui; ad concupiscibilem vero prosecutio, vel fuga boni absolute. Et secundum hoc, sicut spes, & timor pertinent ad irascibilem; ita gaudium, & tristitja pertinent ad concupiscibilem: unde accidia, secundum quod est in appetitu sensitivo, est in concupiscibili. Nec tamen oportet quod accidia non sit peccatum ex eo quod refugit bonum spirituale: tum quia ipsa fuga est quidam motus appetitivus, & non est privatio sola: tum quia etiamsi esset privatio sola, quæ est non accipere spiritualem bonum, hoc etiam posset habere rationem culpæ. Et sic dicitur runc peccatum omissionis.

Ad septimum dicendum, quod devotio hominis est a Deo; sed secundum quod homo potest se disponere ad devotionem habendam, vel etiam devotionem impedire, secundum hoc indevotio est peccatum: licet in auctoritate inducta non dicatur, quod accidia sit indevotio, sed quod ex ea procedat.

Ad octavum dicendum, quod Damascenus non loquitur de accidia secundum quod est peccatum, prout scilicet est tristitia de bono spirituali interno; sed universaliter, prout est de quocumque malo: & ideo loquitur de accidia secuodum quod est species passionis, & secuodum quod est peccatum.

Ad nonum, & ad decimum dicendum, quod rationes illæ procedunt de tristitia eius quod est malum simpliciter, quæ laudabilis est.

ARTICULUS II.

Utrum accidia sit speciale peccatum.

2. 2. *quæst.* XXXV. *art.* 2.

Secundo quæritur, utrum accidia sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Accidia enim, cum sit tristitia, delectationi opponitur. Sed delectatio oon est specialis virtus: quilibet enim virtuosus delectatur in actu propriæ virtutis, ut patet in I. Ethic. (cap. VIII. a med.) Ergo tristitia de bono spirituali oon est peccatum speciale.

2. Præterea. Illud quod consequitur ad omne peccatum, non est speciale peccatum. Sed tristitia spiritualis boni consequitur ad omoe peccatum: unicuique enim est tristabile quod est sibi contrarium. Cuilibet enim peccato contrariatur aliquod spirituale booum virtutis. Ergo accidia non est speciale peccatum.

3. Sed dicendum, quod accidia tristatur de bono spirituali sub speciali ratiooe, inquantum scilicet est impeditivum corporalis quietis. Sed contra. Appetere corporalem quietem pertinet ad vitia carnalia. Eiusdem autem rationis est appetere aliquid, & tristari de eius impedimento. Si ergo accidia non sit speciale peccatum, oisi quia est impeditiva corporalis quietis, sequeretur quod accidia sit peccatum carnale; cum tamen Gregorius ponat accidiam inter peccata spiritualia, ut patet in XXXI. Moral. (cap. XXXI. in antiquis exemp. in oovis cap. XVII.) Non ergo accidia est speciale peccatum.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (ut sup.) connumerat ipsam aliis peccatis. Ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod si accidia esset absolute tristitia cuiuscumque booi specialis secundum quamcumque rationem, sequitur ex necessitate non esse peccatum speciale, sed quoddam consequens omnia peccata. Ad hoc ergo quod ponatur speciale peccatum, oportet dici, quod est tristitia de bono spirituali secundum aliquam specialem rationem. Non autem potest dici, quod ista specialis ratio sit, secundum quod est impedimentum alicuius corporalis boni: quia secundum hoc accidia non esset peccatum distinctum ab illo peccato quod est circa illud corporale bonum: quia per eamdem rationem aliquis delectatur in uno, & refugit impeditivum eius; sicut etiam io rebus naturalibus ex eadem virtute naturali est quod grave deferat superiorem locum, & tendat in locum inferiorem: & propter hoc videmus, quod sicut propter gulam aliquis delectatur in cibo, ita etiam ex eodem vitio est quod tristetur de abstinentia cibi. Tamen hoc quod est esse impeditivum boni corporalis, est ratio quare bonum spirituale est contristans, non tamen ratio quare tristitia de hoc bono sit peccatum speciale. Est

Est ergo considerandum, quod nihil prohibet aliquid in se consideratum esse speciale bonum, quod tamen est communis finis multorum: & secundum hoc caritas est specialis virtus, quia primo & principaliter est amor boni divini, secundario autem est amor boni proximorum; cuius bonum est finis omnium, vel multorum aliorum bonorum. Sic ergo aliquod opus alicuius specialis virtutis, puta castitatis, potest esse amabile, vel delectabile dupliciter. Uno modo secundum quod est opus talis virtutis; & hoc est proprium castitati: alio modo secundum quod ordinatur ad bonum divinum; & sic est proprium caritati. Sic ergo dicendum est, quod de hoc speciali bono quod est bonum internum, & divinum, tristari, facit accidiam esse speciale peccatum; sicut hoc bonum amare, facit caritatem specialem esse virtutem. Hoc autem bonum divinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem: quia, ut dicit Apostolus ad Galat. v. 17. *caro concupiscit adversus spiritum*: & ideo quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tamquam sibi contrarium; sicut homo habens gustum infectum, fastidit cibum salubrem, & tristatur de eo, si quando oporteat eum sumere talem cibum. Talis ergo tristitia, & abominatio, seu tædium boni spiritualis, & divini, accidia est, quod est speciale peccatum: unde ad hanc repellendam monet Sapiens Eccli. vi. 26. *Subiice humerum tuum, & porta illam*, (*a*) spiritualem sapientiam, *& ne accidieris in vinculis illius*.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio spiritualis boni, & divini pertinet ad specialem virtutem, quæ est caritas, secundum illud Galat. v. 22. *Fructus autem spiritus, caritas, gaudium, pax*.

Ad secundum dicendum, quod quilibet peccator tristatur de bono spirituali secundum specialem rationem virtutis illius cui contrariatur suum peccatum; sed secundum rationem boni spiritualis divini, quod est speciale obiectum caritatis, contristatur [*b*] de ipso accidia.

Ad tertium patet responsio per id quod dictum est; contrarietas enim ad quietem corporalem, facit bonum spirituale esse contristabile, non autem facit specialem rationem peccati.

ARTICULUS III.

Utrum accidia sit peccatum mortale.

2. 2. *quæst.* xxxv. *art.* 3.

TErtio quæritur, utrum accidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum enim peccatum mortale invenitur in viris perfectis. Sed accidia est tristitia, quæ invenitur in viris perfectis, ex quorum persona dicit Apostolus [II. Corinth. xi. 10.] *Quasi tristes, semper autem gaudentes*. Ergo accidia non est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne mortale contrariatur præcepto Dei. Sed accidia non videtur contrariari alicui præcepto: quia inter præcepta decalogi non continetur aliquod præceptum de delectatione. Ergo accidia non est peccatum mortale.

3. Præterea. Cum tristitia sit de malo præsenti, ut Damascenus dicit in II. Lib. [orthod. Fidei cap. xii.] de accidia, quæ est tristitia quædam, oportet quod sit de aliquo malo præsenti, quod quidem sit vere bonum, malum autem apparens: nec potest esse de vere bono, quod est bonum increatum: tum quia præsentia talis boni non habet tædium, nec tristitiam (dicitur enim Sapient. viii. de divina sapientia, quod non habet tædium conversatio eius, nec tædium convictus illius) tum etiam quia si sit præsens bonum increatum, non potest esse peccatum mortale. Ergo relinquitur quod accidia sit tristitia de aliquo bono creato præsenti. Averti autem a bono creato non facit peccatum mortale; sed solum averti a bono incommutabili increato. Ergo accidia non est peccatum mortale.

4. Præterea. Peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo bono creato spirituali ducente in Deum, non est peccatum mortale: non enim mortaliter peccat quicumque non ieiunat, vel quicumque non orat. Ergo etiam nec recessus cordis per tristitiam a bono creato, semper est peccatum mortale: & ita accidia non est peccatum mortale ex suo genere: quia sic semper esset peccatum mortale, sicut homicidium, & adulterium.

5. Sed diceretur, quod recessus operis ab aliquo bono creato debito, facit peccatum mortale. Sed contra. Opera quæ non sunt

 debi-

(a) *Forte* scilicet sapientiam. (b) *Al.* de ipsa,

debita, quandoque magis sunt spiritualia, & tamen ab eis recedere non est peccatum mortale, nisi efficiantur necessaria per votum: immo etiam nullum peccatum est, si aliquis non servet virginitatem, vel paupertatem. Ergo nec etiam omnis tristitia de bono spirituali est peccatum mortale.

6. Praeterea. Recedere opere ab aliquo bono spirituali, non est peccatum mortale, nisi inquantum homo ad illud bonum obligatur. Sed etiam si homo obligetur ad hoc quod operetur aliquod bonum spirituale, non tamen obligatur ad hoc quod cum delectatione illud operetur: quia delectatio facta in opere est signum habitus inhaerentis; & sic ad hoc non possunt obligari illi qui non habent habitum virtutis. Ergo etiam accidia, quae est de bono spirituali debito, non est peccatum mortale.

7. Praeterea. Omne peccatum mortale est contrarium spirituali vitae. Sed non est de necessitate spiritualis vitae quod aliquis delectabiliter operetur, sed sufficit quod operetur: alioquin quicumque faceret opus quod debet, si non delectaretur in eo, peccaret mortaliter. Ergo accidia, quae contrariatur spirituali delectationi, non est peccatum mortale.

8. Praeterea. Ideo non quaelibet concupiscentia est peccatum mortale, quia ex corruptione naturae nobis imminet pronitas ad concupiscendum. Sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum, & refugiendum labores; quod videtur ad accidiam pertinere. Ergo non omnis accidia est peccatum mortale.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. II. orthod. Fidei cap. XIV.) quod accidia est tristitia quaedam. Sed non est tristitia secundum Deum, quia sic non esset peccatum. Ergo est tristitia saeculi. Sed *tristitia saeculi mortem operatur*, ut Apostolus dicit II. ad Corinth. VII. 10. Ergo accidia est peccatum mortale.

Praeterea. Augustinus XII. super Genes. ad litteram (cap. XXXIII. non procul a fine) dicit, quod Iacob dicens filiis suis: *Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos*: videtur hoc timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Omne autem illud quod retrahit a requie beatorum, & reducit ad inferos peccatorum, est peccatum mortale. Ergo tristitia quae est accidia, est peccatum mortale.

Praeterea. Super illud (Psalm. XLI.) *Quare tristis es anima mea?* dicit Glossa, quod docet hic tristitiam saeculi fugiendam, quae patientiam, & caritatem, & spem extinguit, & totam bonam vitam confundit. Ergo accidia est peccatum mortale: hoc enim dicimus peccatum mortale quod caritatem, & ceteras virtutes extinguit.

Respondeo dicendum, quod ex praemissis de facili patet quod accidia, secundum quod est speciale peccatum, est peccatum mortale ex suo genere. Importat enim quamdam tristitiam, ex repugnantia humani affectus ad bonum spirituale divinum: talis enim repugnantia contrariatur caritati manifeste, quae inhaeret bono spirituali, & delectatur in ipso. Cum ergo hoc faciat peccatum esse mortale, quod contrariatur caritati, per quam est animae vita, manifeste sequitur quod accidia ex genere suo est peccatum mortale: quia, sicut dicitur I. Ioan. III. 14. *qui non diligit, manet in morte*. Et est considerandum, quod sicut invidia, quae est tristitia de bono proximi, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi; ita accidia, quae est tristitia boni spiritualis divini, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei. Hoc tamen verificatur in omnibus peccatis quae sunt mortalia ex suo genere, quod motus imperfecti ex genere talium peccatorum non sunt peccata mortalia, qui scilicet sunt absque deliberatione rationis. Unde tales motus accidiae sunt peccata venialia, sicut supra (quaest. X. art. 2.) de motibus invidiae dictum est. Sed quando affectus carnalis ita praevalet rationi, ut ex deliberatione homo tristetur de bono spirituali divino, manifeste talis motus voluntatis est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis potest esse imperfectus motus accidiae, saltem in sensualitate, propter hoc quod nullus est ita perfectus in quo non remaneat aliqua contrarietas carnis ad spiritum. Apostolus tamen non videtur ibi loqui de tristitia boni spiritualis, quae est accidia; sed potius de tristitia quae est de malis temporalibus.

Ad secundum dicendum, quod accidia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo mandatur, secundum quod est praeceptum morale, quies mentis in Deo.

Ad tertium dicendum, quod Deus, secundum quod est praesens menti, non compatitur secum tristitiam, vel peccatum mortale: unde accidia non est tristitia de praesentia ipsius Dei, sed de aliquo bono quod est

est per participationem divinum.

Ad quartum dicendum, quod accidia non est recessus mentalis a quocumque bono spirituali, sed a bono spirituali cui mens ex necessitate debet inhærere, quod est bonum divinum, sicut iam dictum est.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de bono spirituali alicuius actus particularis virtutis: quod enim homo delectetur, non cadit sub præcepto; sed quod delectetur de Deo, hoc cadit sub præcepto, sicut & quod homo Deum diligat, quia delectatio amorem consequitur.

Ad septimum dicendum, quod delectatio quæ provenit ex caritate, cui contrariatur accidia, est de necessitate spiritualis vitæ, sicut & ipsa caritas: & ideo accidia est peccatum mortale.

Ad octavum dicendum, quod sicut concupiscentia, quæ est tantum in sensualitate, quæ provenit ex corruptione naturæ, non est peccatum mortale, quia est motus imperfectus; ita etiam nec talis accidia est peccatum mortale.

ARTICULUS IV.

Utrum accidia sit vitium capitale.

2. 2. *quæst.* XXXV. *art.* 4.

QUarto quæritur, utrum accidia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim delectatio procedit ex amore, ita tristitia procedit ex odio. Sed odium non est vitium capitale. Ergo multo minus accidia, quæ est tristitia quædam.

2. Præterea. Vitia capitalia dicuntur quæ inclinant ad actus aliorum peccatorum. Sed accidia non videtur esse huiusmodi, sed magis immobile reddere: est enim tristitia aggravans, ut Damascenus dicit (Lib. II. Fidei orthod. cap. XIV.) Ergo accidia non est vitium capitale.

3. Præterea. Vitium capitale est quod habet aliquas filias. Sed accidiæ non videntur esse filiæ quæ ei assignantur a Gregorio XXXI. Moralib. (cap. XXXI. in antiq. exemp. in novis cap. XVII.) Malitia enim est commune ad omnia peccata; rancor autem pertinet ad odium, quod ex ira nascitur; pusillanimitas vero, & desperatio pertinent ad irascibilem, in qua non est accidia, sed magis in concupiscibili; torpor autem circa præceptum, videtur idem esse quod accidia; evagatio vero mentis videtur contrariari rationi tristitiæ, quæ est constrictiva. Ergo accidia non debet poni vitium capitale.

Sed contra est auctoritas Gregorii, qui accidiam, sive tristitiam inter vitia capitalia computat XXXI. Moral. (ut sup.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (quæst. X. art. 3.) dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines propter delectationem quamdam procedunt ad multa facienda, vel vitanda; ita etiam & propter tristitiam fugiendam: utrumque enim eiusdem rationis esse videtur; sicut quærere bonum, & fugere malum. Cum ergo accidia sit quædam tristitia de bono divino interno, sicut invidia de bono proximi, ut dictum est (art. præced.) & sicut ex invidia multa vitia oriuntur inquantum homo multa facit inordinate ad huiusmodi tristitiam repellendam quæ consequitur de bono proximi; ita etiam & accidia est vitium capitale. Sed quia etiam nullus homo est qui absque delectatione in tristitia manere possit, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. V. & VI.) ideo ex tristitia duo consequuntur: quorum unum est ut recedat a contristantibus, aliud est ut ad alia transeat, in quibus delectetur: & secundum hoc Philosophus dicit in II. Ethic. (Lib. VII. cap. XIV. circa med.) quod illi qui non possunt gaudere delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt se ad delectationes corporales: & secundum hoc ex tristitia, quæ concipitur ex spiritualibus bonis, sequitur *evagatio* circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur, quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam prosequitur. Ad fugam autem spiritualium bonorum, quæ delectari possunt, pertinet & recessus a bono divino sperato; & hæc est *desperatio*: & iterum recessus a bono divino sperato; & hæc est *desperatio*: & iterum recessus a bono spirituali agendo: quæ quidem quantum ad communia, quæ sunt de necessitate salutis, est *torpor* circa præcepta; quantum autem ad ardua, quæ cadunt sub consiliis, est *pusillanimitas*. Ulterius autem contingit quod si aliquis invitus detineatur in spiritualibus bonis, quæ ipsum contristant, concipit primo quidem indignationem ad prælatos, vel ad quascumque personas in his detinentes; & hic est *rancor*: secundo vero concipit indignationem, & odium contra etiam ipsa spiritualia bona; & hæc proprie est *malitia*.

Ad primum ergo dicendum, quod in virtuti-

tutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus, quæ est caritas: quia bonum divinum, & bonum proximi est secundum se amabile, non autem est secundum se odibile, sed solum secundum quod ex aliquo accidente contristat: & ideo magis accipiuntur capitalia vitia secundum tristitiam quam secundum odium.

Ad secundum dicendum, quod accidia immobilitat quidem ab his de quibus contristatur; sed ad contraria promptum reddit.

Ad tertium dicendum, quod malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato, sed secundum quod importat quamdam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil etiam prohibet quin rancor ex ira, & ex accidia generetur: idem enim potest ex diversis causis secundum diversas rationes causari. Quod autem pusillanimitas, & desperatio pertinent ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur: quia passiones irascibilis omnes causantur ex passionibus (a) concupiscibilis. Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia, sed tristitiæ effectus. Unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod constringit, gravat cor: & ideo huiusmodi gravedinem fugiens ad alia evagatur.

QUAESTIO XII.

De Ira,

In quinque articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona.

Secundo. Utrum ira possit esse peccatum, vel non.

Tertio. Utrum ira sit peccatum mortale.

Quarto. Utrum ira sit levius peccatum odio, & invidia.

Quinto. Utrum ira sit vitium capitale.

ARTICULUS I.

Utrum omnis ira sit mala, vel bona.

2. 2. *quæst.* clviii. *art.* 1. & 2.

QUæstio est de ira. Et primo quæritur, utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona. Et videtur quod omnis ira sit mala. Hieronymus enim exponens illud Matth. v. *Qui irascitur fratri suo*, sic dicit: „ In „ aliquibus codicibus additur *sine causa*; cete„ rum in veris definita sententia est, & „ ira penitus tollitur. Si enim iubemur o„ rare pro persequentibus, omnis iræ occa„ sio tollitur: & hoc omnino est *sine cau„ sa*, quia *ira viri iustitiam Dei non opera„ tur*. “ Ergo omnis ira est mala, & prohibita.

2. Præterea. Sicut Dionysius dicit in iv. cap. de divin. Nomin. ira est naturalis canì, innaturalis autem homini. Sed id quod est contra naturam hominis, est malum, & peccatum, ut patet per Damascenum in III. Lib. (cap. xiv. circa finem) Ergo omnis ira est peccatum.

3. Præterea. Malum animæ humanæ est præter rationem: dicit enim Philosophus in VII. Ethic. (cap. vi. in princ.) *Videtur ira audire secundum quid rationem*; *obaudire autem*, idest non perfecte audire, ut postea exponit. Ergo ira semper est mala.

4. Præterea. Dominus Matth. vii. arguit eum qui habet trabem in oculo suo, & vult eiicere festucam de oculo fratris sui. Multo magis ergo est arguendus qui trabem in oculo suo ponit, ut eiiciat festucam de oculo alterius. Sed talis est quicumque irascitur, ut alium corrigat. Dicit enim Cassianus in VIII. Lib. de institutione Cœnobiorum (cap. vi.) quod quilibet iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis. Ergo arguendus est quicumque irascitur ad corrigendum fratrem suum, & multo magis, si ex quacumque alia causa aliquis irascitur.

5. Præterea. Perfectio hominis consistit in imitatione divina: unde dicitur Matth. v. 58. *Estote perfecti, sicut Pater vester perfectus est*. Sed, sicut dicitur Sapien. xii. Deus cum tranquillitate iudicat. Ira autem quietem mentis subvertit, ut Gregorius dicit V. Moral. (cap. xxxi. in novis exemp.) Ergo omnis ira derogat perfectioni humanæ, ut

(a) *Al.* in concupiscibilibus.

ut pote separans nos a similitudine divina.

6. Præterea. Omne quod est bonum, vel indifferens, est utile ad actum virtutis: quia usus bonorum est actus virtutis, ut Augustinus dicit in II. de lib. arbit. (cap. XVIII. & XIX. & I. Retr. cap. IX. a med.) Sed nulla ira est utilis ad virtutem: dicit enim Cassianus in Lib. prædicto: „ Cum Apostolus dicit, *Omnis ira tollatur a nobis*, nullam penitus necessariam, & utilem nobis „ excipit. " Tullius etiam dicit in IV. de Tusculanis quæstionibus. „ Fortitudo non „ indiget advocata iracundia: satis suis armis munita perfecta est. " Ergo nulla ira est bona.

7. Præterea. Gregorius dicit V. Moral. (cap. XXX. in fin.) *Cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo, scissamque perturbat; ut sibimetipsi non congruat, at vim intimæ similitudinis amittat*: & sic patet quod ira maxime animæ nocet. Sed malum dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir. (cap. XII.) Ergo omnis ira est mala.

8. Præterea. Levit. IX. super illud, *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*, dicit Glossa (ordin. super illud, *Non quæras ultionem*) quod ira est libido ultionis. Sed quærere ultionem est contra legem divinam: subditur enim ibidem: *Ne quæras ultionem*. Ergo ira semper est peccatum.

9. Præterea. De similibus idem est judicium. Ergo & de similiter nominatis similiter debet judicari. Sed ira nominatur inter alia vitia capitalia: quodlibet autem aliorum quæ dicuntur vitia capitalia, semper est malum, & numquam bonum, ut patet discurrenti per singula. Ergo ira semper est mala, & numquam bona.

10. Præterea. Principia etsi sint minima quantitate, sunt tamen maxima virtute, ut Philosophus dicit (I. de cælo com. XXXIII.) Sed capitalia vitia sunt quædam principia peccatorum. Ergo sunt maxima in malo. Non ergo habent aliquam permixtionem boni: & sic nulla ira est bona.

11. Præterea. Illud quod impedit optimum actum hominis, est malum. Sed ira etiam quæ est ex zelo rectitudinis, impedit optimum actum hominis scilicet contemplationem: dicit enim Gregorius V. Moral. (cap. XXXIII. ante med.) *Cum quis a recti æmulatione concutitur, ea quæ nisi tranquillo corde percipi non potest contemplatio dissipatur*. Ergo omnis ira est mala.

12. Præterea. Sicut Tullius dicit in IV. de Tusculanis quæst. passiones sunt quidam morbi animæ. Sed omnis morbus corporalis est malum corporis. Ergo omnis passio animæ est malum eius. Sed ira est quædam passio animæ. Ergo omnis ira est mala.

13. Præterea. Philosophus dicit in Lib Topic. (IV. cap. V. parum a princ.) quod patiens, & abstinens est qui patitur, & non deducitur; mitis autem & temperatus qui non patitur: & per hoc habetur, quod virtuosum esse consistat in nihil pati: & sic omnis passio repugnat virtuti. Sed omne tale est malum. Ergo omnis ira, cum sit passio, est malum.

14. Præterea. Quicumque usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed quicumque irascitur, usurpat sibi vindictam, quæ competit soli Deo, secundum illud Deut. XXXII. *Mihi vindicta*, ut Philosophus dicit (Lib. II. Reth. cap. II. in princ.) Ergo quicumque irascitur, peccat.

15. Præterea. Valerius Maximus (Lib. IV. cap. I. inter exteros) narrat de Archyta Tarentino, quod cum servus suus eum offendisset, dixit: *Graviter te punirem, nisi tibi iratus essem*. Ergo videtur quod ira impedit debitam correctionem.

16. Præterea. Si aliqua ira sit bona, hæc non est nisi illa quæ insurgit contra peccatum. Sed nulla ira est talis, quia ira, cum sit passio appetitus sensibilis, non insurgit nisi contra malum sensibile. Ergo nulla ira est bona.

Sed contra. Chrysostomus dicit super Matth. (sive Auctor operis imperfecti hom. XI.) *Qui sine causa irascitur, reus erit; qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur*. Ergo aliqua ira est bona, & necessaria.

Præterea. Præcepta divina ad nihil inducunt nisi ad bonum. Sed ex præcepto divino inducimur ad irascendum secundum illud Ephes. IV. 26. *Irascimini, & nolite peccare*: & Glossa (ordi. ex Amb.) exponit: „ Irascimini contra peccantes, qui est naturalis motus animæ, qui solet ad profectum „ pertinere delinquentium. Ideo irascendum „ dicit, ostendens hanc iram esse bonam. " Non ergo omnis ira est mala.

Præterea. Gregorius dicit V. Moral. (cap. XXXIII.) „ Non recte intelligunt qui irasci „ nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic „ proximos ut nos amare præcipimur; restat ut sic eorum erroribus sicut nostris vitiis irascamur. "

Præterea. Damascenus dicit in III. Lib. (cap.

(cap. xxx.) quod ira fuit in Christo : in quo tamen nullum peccatum fuit, ut dicitur I. Petri 11. Ergo non omnis ira est peccatum.

Præterea. Omne peccatum est vituperabile. Sed non omnis qui irascitur, vituperatur. ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. v.) Ergo non omnis ira est peccatum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem fuit olim controversia apud Philosophos: nam Stoici dixerunt, omnem iram esse vitiosam; Peripatetici autem dicebant, aliquam iram esse bonam. Ut ergo circa hoc, quid sit verius videatur, considerandum est, quod in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare: unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animæ appetitivæ, quod scilicet ira sit appetitus vindictæ; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor. Ita ergo si consideretur ira secundum id quod est formale in ea, sic potest esse & in appetitu sensitivo, & in appetitu intellectivo, qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam: & secundum hoc manifestum est quod ira potest esse & bona, & mala. Manifestum est enim quod quando aliquis quærit vindictam secundum debitum iustitiæ ordinem, hoc est virtutis; puta, cum vindictam quærit ad correctionem peccati servato ordine iuris; & hoc est irasci contra peccatum. Cum autem aliquis inordinate appetit vindictam, est peccatum: vel quia quærit vindictam præter ordinem iuris, vel quia quærit vindictam magis intendens exterminationem peccantis quam abolitionem peccati; & hoc est irasci in fratrem: & quantum ad hoc non fuisset discordia inter Stoicos, & Peripateticos: nam Stoici etiam concessissent, quod aliquando voluntas vindictæ est virtuosa. Sed quantum ad secundum, quod est materiale in ira, scilicet commotio cordis, tota controversia versabatur: quia huiusmodi commotio iudicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis: & ideo ex quacumque causa aliquis irascatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, & pro tanto videtur quod omnis ira sit vitiosa. Sed si quis recte consideret, inveniet Stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse. Primo quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est optimum simpliciter, & id quod est optimum huic. Contingit enim aliquid esse melius simpliciter, quod non est huic melius, sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed indigenti necessariis ditari est melius, ut dicitur in III. Topic. (cap. 1.) & furiosum esse est bonum cani secundum conditionem suæ naturæ; quod tamen non est homini bonum. Sic ergo quia natura hominis composita est ex anima & corpore, & ex natura intellectiva & sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum virtuti subdatur, scilicet & secundum partem intellectivam, & secundum partem sensitivam, & secundum corpus: & ideo ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitæ vindictæ non solum sit in parte rationali animæ, sed etiam sit in parte sensitiva, & in ipso corpore, & ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti. Secundo vero consideraverunt, quod ira, & aliæ huiusmodi passiones duppliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo antecedenter; & sic necesse est ut semper ira, & omnis huiusmodi passio iudicium rationis impediat: quia anima maxime iudicare potest veritatem in tranquillitate quadam mentis: unde Philosophus etiam dicit (Lib. VII. Physic. com. xx.) quod in quiescendo fit anima sciens, & prudens. Alio modo potest se habere ira ad iudicium rationis ut consequenter: quia scilicet postquam ratio diiudicavit, & ordinavit modum vindictæ, tunc passio insurgit ad exequendum: & sic ira, & aliæ huiusmodi passiones non impediunt iudicium rationis, quia iam præcessit; sed magis adiuvant ad promptius exequendum, & in hoc sunt utiles virtuti: unde Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxxiii. circa med.) *Curandum summopere est, ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nequaquam recedat: tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum (a) subdita rationi famulatur.* Tertio defecerunt Stoici in hoc quod non recte accipiebant iram, & alias passiones. Cum enim non omnes motus appetitivi sint passiones, non distinguebant passiones ab aliis appetitivis motibus in hoc quod alii appetitivi motus sunt in voluntate, passiones autem in appetitu sensitivo: quia non distinguebant inter utrumque appetitum; sed passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinatæ rationis: unde dice-

(a) *Al.* subita ratione.

dicebant, eas esse morbos quosdam animæ, sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis: & secundum hoc oportebat quod omnis ira, & omnis passio sit mala. Sed quia ira secundum veritatem dicitur quicumque motus appetitus sensitivi, & huiusmodi motus potest esse inordinatus a ratione, & secundum quod consequitur iudicium rationis, deservit rationi ad prompte exequendum, & hoc exigit conditio naturæ humanæ ut appetitus sensitivus moveatur a ratione; inde est quod necesse est dicere secundum Peripateticos, aliquam iram esse bonam & virtuosam.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur de ira qua quis irascitur fratri, ut patet ex verbis Domini, quæ exponit: omnis autem talis ira est mala; sed ira quæ est contra peccatum, est bona, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ira prædominans rationi non est naturalis homini; sed naturale est ei ut ira rationi deserviat.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de ira incontinentis, quæ non subiicitur rationi.

Ad quartum dicendum, quod ira quando consequitur iudicium rationis, turbat quidem aliqualiter rationem; sed iuvat ad promptitudinem executionis: unde non tollit ordinem rationis, qui iam (a) ex præcedenti iudicio rationis stabilitus est: unde & Gregorius dicit in Moral. (Lib. V. cap XXXIII. parum a princ.) quod ira per vitium excæcat oculum mentis; sed ira per zelum non excæcat, sed solum turbat.

Ad quintum dicendum, quod Deus est incorporeus: unde sicut sine membris corporis operatur, ita sine appetitu sensitivo: & tamen ad virtutem hominis pertinet quod motu appetitus sensitivi utatur, sicut etiam quod utatur corporeis instrumentis.

Ad sextum dicendum, quod ira præveniens iudicium rationis, non est utilis ad virtutem, sed nociva; subsequens autem est utilis ad exequendum, sicut dictum est [in corp. art.]

Ad septimum dicendum, quod illa verba Gregorii sunt intelligenda de ira per vitium: unde ipse etiam in sequentibus ostendit esse aliam iram laudabilem & virtuosam.

Ad octavum dicendum, quod ultio prohibetur in lege, quæ fit ex solo livore vindictæ; non autem illa quæ est ex zelo iustitiæ.

Ad nonum dicendum, quod iudicium non est sumendum ex nominibus, sed ex natura rerum: unde (b) non oportet quod quæcumque similiter nominantur, idem iudicium sortiantur: alioquin tolleretur fallacia æquivocationis. Est ergo sciendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. V.) vitia opposita mansuetudini sunt innominata: & ideo utimur nomine passionis pro nomine vitii capitalis. Et quia passio potest esse bona, & mala, ideo ira potest esse bona, & mala. Alia autem vitia capitalia nominantur nominibus propriis vitiorum: & ideo semper sunt mala.

Ad decimum dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. malum non agit nisi virtute boni: & ideo vitia capitalia non habent quod sint principia ex ratione mali, sed potius ex ratione boni, secundum quam fines eorum sunt appetibiles, & moventes ad aliquos actus. Unde non oportet quod vitia capitalia sint maxime & pure mala. Et tamen potest dici, quod ira, secundum quod est vitium capitale, numquam est bona.

Ad undecimum dicendum, quod non omne illud quod est impeditivum melioris, est malum: alioquin matrimonium esset malum, quia impedit virginitatem: sed ulterius id quod est impeditivum alicuius boni ad horam, potest etiam esse pro tempore illo melius. Unde licet contemplatio sit simpliciter optima inter humanas operationes, tamen in aliquo casu potest esse melior aliqua actio, ad quam coadiuvat ira.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum quod importat inordinatum motum, ut Stoici accipiebant.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus in Lib. Topic. inducit pro exemplis quædam quæ non sunt vera secundum propriam opinionem; sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum: & tale est quod dicit, quod virtus consistit in nihil pati: hoc enim erat probabile secundum opinionem Stoicorum. In II. autem Topic. (II. Ethic. cap. III.) improbat opiniones eorum qui dicebant, virtutes esse impassibilitates quasdam. Potest tamen dici, quod virtus consistit in nihil pati inordinate

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui irascitur de peccato fratris sui, non quærit vindictam sui, sed vindictam Dei: pec-

(a) Al. ex præcedentibus. (b) Al. deest non.

peccatum enim nihil aliud est quam offensa Dei: & ita ille qui iuste irascitur, non usurpat illud sibi quod Dei est.

Ad decimumquintum dicendum, quod Architas non taxaverat modum vindictæ: & ideo iratus nolebat taxare, ne excederet.

Ad decimumsextum dicendum, quod in ira duo possunt considerari; scilicet causa iræ quam initiat ratio, & hoc potest esse peccatum; & iterum nocumentum, in quod tendit appetitus sensitivus, & hoc est semper aliquid sensibile.

ARTICULUS II.

Utrum ira possit esse peccatum, vel non.

2. 2. *quæst.* clvii. *art.* 2.

SEcundo quæritur, utrum ira possit esse peccatum, vel non. Et videtur quod non. Ira enim passio quædam est. Sed passionibus non meremur, neque demeremur, neque etiam laudamur, aut vituperamur, ut patet per Philosophum in II. Ethic. [cap. v.] Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea. Sicut homo claudus est homo, ita natura lapsa est natura. Sed irasci est naturæ lapsæ. Ergo irasci est aliquid conveniens naturæ. Sed nullum tale est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea. Illud quod de se est ordinabile ad bonum, vel ad malum, non debet iudicari esse peccatum. Sed ira potest determinari vel ad bonum, vel ad malum. Ergo ira non est secundum se peccatum.

4. Præterea. Actus proprii naturalium virium animæ non sunt peccata: quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II. Lib. [orth. Fid. cap. iv. & xxx.] Sed ira est actus potentiæ irascibilis, quæ est quædam naturalis vis animæ. Ergo ira non est peccatum.

5. Præterea. Omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit [I. Retract. cap. xiii.] Sed ira non est voluntaria: quia, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. vi.) iratus cum tristitia operatur: tristitia autem est de his quæ nobis nolentibus accidunt, ut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. vi. in med.) Ergo ira non est peccatum.

6. Præterea. Illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum: nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus [I. Retract. cap. ix.] Sed ira non est in potestate nostra: quia super illud Psalm. iv. *Irascimini, & nolite peccare*, dicit Glossa, quod motus iræ non est in potestate nostra. Ergo ira non est peccatum.

7. Præterea. Philosophus dicit (in Lib. problemat. sect. ii. problem. xxvi.) quod ira est accensio sanguinis circa cor. Sed hoc non importat aliquod peccatum. Ergo ira non est peccatum.

8. Præterea. Hieronymus dicit in epistola ad Antonium Monachum (in fin.) quod irasci est hominis, sed non inferre iniuriam, est Christiani. Sed illud quod est hominis in eo quod homo, non est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

9. Præterea. In omni peccato est conversio ad commutabile bonum. Sed in ira non est conversio ad commutabile bonum, sed magis ad malum, id est ad nocumentum proximo inferendum. Ergo ira non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. iv. 31. *Omnis indignatio, & ira tollatur a vobis:* quod non diceret, nisi ira esset peccatum. Ergo ira est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ira importat quemdam motum appetitus; non autem importat fugam, sed prosecutionem: est enim appetitus alicuius rei consequendæ. Et quia conveniens obiectum prosecutionis est bonum, non autem malum, ideo supra [quæst. x. art. 1.] dictum est, quod omnes motus appetitivi, quorum obiectum est malum, si ad prosecutionem pertinent, sunt mali, sicut amare, vel concupiscere malum, & gaudere de malo. Ira autem importat quemdam appetitum alicuius mali, id est nocumenti, quod quærit inferre proximo; non tamen appetit illud sub ratione mali, sed sub ratione boni, quod est iustum vindicativum: propter hoc enim iratus quærit alium lædere, ut vindicet iniuriam sibi factam. Motus autem appetitivi magis diiudicantur secundum illud quod est formale in obiecto, quam secundum id quod est materiale in ipso: unde magis est dicendum, quod ira sit prosecutio boni, quam quod sit prosecutio mali: quia id quod quærit, est malum materialiter, sed bonum formaliter. Quamvis autem omnis prosecutio mali sit mala, non tamen omnis prosecutio boni est bona; sed oportet considerare an illud bonum sit verum & simpliciter bonum, vel magis sit apparens & secundum quid bonum. Nam prosecutio eius quod est vere & simpliciter bonum, est bona; sicut amor, & concupiscentia sapientiæ, & gaudium de ipsa: sed prosecutio eius

quod

quod est bonum apparens & secundum quid, malum autem simpliciter & secundum rei veritatem, est mala; sicut patet io gula, & luxuria, io quibus vituperatur concupiscentia apparentis, & non veri booi. Sic ergo dicendum est in proposito, quod si ira sit appetitus vindictæ secundum quod vere est iusta, tunc ira erit booa & virtuosa, & vocatur ira per zelum. Si autem sit viodictæ quæ est apparens iusta, & non vere iusta, sic ira est peccatum, quam Gregorius in V. Moral. [cap. XXXIII. non procul a princ.] vocat iram per vitium. Est autem vindicta sic desiderata, apparens iusta propter præcedentem iniuriam, quam ratio dictat esse vindicandam, noo tamen est vere & simpliciter iusta, quia non servatur debitus ordo institiæ: quia forte aliquis quærit maiorem vindictam quam debeat, vel quia quærit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat, vel quia quærit vindictam non debito fine: & ideo Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VI. in princ.) quod iratus incipit quidem audire rationem, prout scilicet iudicat esse iniuriam vindicandam; non tamen perfecte audit eam, quia non attendit ut sequatur rectum ordinem vindictæ, secundum quod ratio dictat: unde comparat iram ministris festinantibus exequi mandatum, antequam totum audiant, & propter hoc offendunt.

Ad primum ergo diceodum, quod passiones oeque dicuotur laudabiles, neque vituperabiles: quia secundum se non importaot aliquid cooveniens rationi, vel rationi repugnans. Si tameo ad passionem addatur aliquid, uode cooveniat rationi, erit passio laudabilis; si vero addatur ei aliquid, unde a ratione discordet, erit passio vituperabilis. Et sic ira ponitur peccatum, inquantum ratiooem (*a*) perfecte non audit, ut dictum est: & tamen ira dicitur esse peccatum non solum prout est passio, idest motus appetitus sensitivi, sed etiam prout nominat actum intellectivi appetitus, qui est voluntas, ut dictum est (art. præced.)

Ad secundum dicendum, quod homini claudo potest aliquid convenire inquantum est homo; & hoc per se convenit homini, per accidens antem claudo. Potest etiam ei aliquid convenire inquantum est claudus, quod per accidens se habet ad hominem. Et similiter naturæ lapsæ ira convenit, inquantum natura est lapsa: ex hoc enim contingit quod motus iræ discedit ab ordine rationis.

Ad tertium dicendum, sicut supra dictum est, quod quia vitium oppositum mansuetudini est innominatum, ideo oomen passionis, quæ de se est indifferens, sumitur pro nomine vitii: & hoc modo dicimus iram esse peccatum. Sic autem oon se habet nisi ad malum.

Et similiter dicendum ad quartum: sic eoim ira nominat actum potentiæ naturalis, secundum quod est passio quædam iodifferenter se habens ad booum, & malum.

Ad quintum dicendum, quod iratus operatur cum tristitia, quæ consequitur ex iniuria illata. Unde ex hoc noo potest haberi, quod ira sit involuntaria, sed quod aliquod involuntarium sit causa iræ: numquam enim aliquis irasceretur, nisi aliquid sibi fieret contra suam voluntatem.

Ad sextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira ioordinata, secundum quod est in seosualitate, præveniens plenam deliberationem rationis. Tales autem sensualitatis motus sunt quidem in potestate nostra io particulari, quia possumus unum motum impedire applicando cognitionem ad alia; noo tamen possumus impedire quin aliquis motus ioordinatus surgat.

Ad septimum dicendum, quod illa definitio iræ datur secundum id quod est materiale in ipsa: pertinet enim ad transmutationem corporalem accensio sanguinis circa cor; sed talis corporalis commotio sequitur motum appetitivum, qui est formalis in ira, in quo consistit ratio peccati.

Ad octavum dicendum, quod quandoque nomen hominis accipitur pro iosirmitate humana, sicut I. ad Corinth. III. 3. *Cum* (*b*) *adhuc sit inter vos zelus, & contentio, nonne carnales estis, & secundum hominem ambulatis?* & hoc modo irasci inordinate, dicitur esse hominis: quia pertinet ad infirmitatem humanam.

Ad nonum dicendum, quod obiectum iræ est malum sub ratione alicuius boni; & ita importat conversionem ad aliquod bonum.

(a) *Al.* perfectam. (b) *Vulgata* enim.

ARTICULUS III.

Utrum ira sit peccatum mortale.

' 2. 2. *quæst.* clviii. *art.* 3.

TErtio quæritur, utrum ira sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Quia ad Ephes. iv. super illud, *Sol non occidat super iracundiam vestram*, dicit Glossa (ordinar.) quod Christus cum ira numquam simul inhabitat. Sed solum peccatum mortale est illud quod Christus in anima non compatitur. Ergo ira est peccatum mortale.

2. Præterea. Matth. v. 21. Dominus dicit: *Audistis quia dictum est antiquis: Non occides; qui autem occiderit, reus erit iudicio. Ego autem dico vobis, quod omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.* Ex quo patet quod eadem pœna debetur iræ in nova lege quæ debebatur homicidio in veteri lege. Sed homicidium in veteri lege semper erat peccatum mortale. Ergo ira in nova lege est peccatum mortale.

3. Præterea. Omne id quod meretur damnationem æternam, est peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam, est peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam: dicit enim Glossa (ordinaria super illud, *Omnis qui irascitur*) ibidem, quod his tribus, scilicet iudicio, concilio, gehenna, diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

4. Præterea. Gregorius dicit V. Moral. *Per iram iustitia relinquitur, concordia rumpitur, sancti Spiritus splendor excutitur.* Sed illa non fiunt nisi per peccatum mortale. Ergo ira est peccatum mortale.

5. Præterea. Omnis libidinosus appetitus quem sibi Christus retinuit, peccatum est mortale. Sed, sicut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. xv. circa fin.) ira est libido ulciscendi. Vindictam autem sibi Christus retinuit, secundum illud Deuter. xxxii. 35. *Mihi vindictam, & ego retribuam*, secundum aliam litteram: ubi nos habemus: *Mea est ultio.* Ergo ira est peccatum mortale.

6. Præterea. Illud quod facit augmentum scelerum, videtur esse scelus, idest peccatum mortale. Sed ira facit augmentum scelerum, ut Glossa (ordin.) dicit super illud Prov. xxix. *Vir iracundus provocat rixas.* Ergo ira est peccatum mortale.

7. Præterea. Nihil corrumpit intellectum nisi excellens peccatum: quia & sensum corrumpunt excellentiæ sensibilium. Sed ira corrumpit intellectum: dicit enim Gregorius V. Moral. (cap. xxxiii. parum a princ.) quod ira excæcat oculum rationis. Ergo ira est excellens peccatum, cuiusmodi est peccatum mortale.

8. Præterea. Illud quod est contra rationem, videtur esse peccatum mortale. Sed ira inordinata est contra iudicium rationis, ut ex supradictis (art. 1. huius quæst.) patet. Ergo ira est peccatum mortale.

9. Præterea. Illud quod est contra naturam hominis, est peccatum mortale. Sed ira est huiusmodi: homo enim est animal mansuetum natura; ira autem mansuetudini contrariatur. Ergo ira est peccatum mortale.

10. Præterea. Quidquid contrariatur actui caritatis, est peccatum mortale. Sed ira contrariatur actui caritatis, quæ vult bonum proximo; ira autem vult proximo nocumentum. Ergo ira est peccatum mortale.

11. Præterea. Peccatum mortale dicitur ex eo quod spiritualiter occidit. Sed Iob v. 2. dicitur quod (a) virum *stultum interficit iracundia*. Ergo ira est peccatum mortale.

1. Sed contra. Super illud Psal. iv. *Irascimini, & nolite peccare*, dicit Glossa (ordin. ex Cassiodoro) „ Venialis est ira quæ „ non perducitur in effectum. “ Sed ea quæ sunt secundum genus suum peccata mortalia, etiam antequam perducantur ad effectum, numquam sunt venialia secundum solum consensum. Ergo ira ex genere suo non est peccatum mortale

2. Præterea. Peccatum operis non est minus quam peccatum cordis. Sed opus iræ non semper est peccatum mortale, sicut quando aliquis per iram aliqua modica nocumenta infert, vel leviter impellendo eum, vel obiurgando ipsum, vel aliquid huiusmodi faciendo. Ergo etiam neque ira ex genere suo est peccatum mortale.

3. Præterea. Augustinus dicit IX. de civ. Dei (cap. v. non procul a fin.) quod in disciplina christiana non consideratur an aliquis irascatur, sed magis unde pius animus irascitur. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul cum pietate. Ergo ira non est peccatum mortale.

4. Præterea. Est quædam ira quæ est virtuo-

(a) *Forte vere, ut habet Vulgata.*

tuosa, ut supra (art. 1.) habitum est ; & quædam ira quæ est peccatum mortale. Ergo etiam est quædam media, quæ est peccatum veniale.

5. Præterea. Nullum peccatum mortale potest esse cum Spiritu sancto. Sed ira potest esse cum Spiritu sancto: legitur enim IV. Reg. II. quod requievit spiritus Eliæ super Eliseum: & tamen maledixit statim postea pueris; & egressi duo ursi de saltu laceraverunt ex eis quadraginta duos pueros: quod videtur ad maximam iram pertinere. Ergo ira non est peccatum mortale.

6. Præterea. In lege nova nullum peccatum mortale permittitur. Sed ira permittitur, ut patet in Glossa (ordinar.) ad Ephes. IV. super illud, *Irascimini, & nolite peccare*. Ergo ira non est peccatum mortale.

7. Præterea. Secundum Philosophum in VII. Ethic. (cap. VI. & VII.) concupiscentia est turpior quam ira. Sed concupiscentia non est semper peccatum mortale. Ergo etiam neque ira.

8. Præterea. Peccatum mortale non est aliquis motus appetitus, præveniens completam deliberationem rationis. Sed ira semper prævenit completam deliberationem rationis: quia numquam perfecte audit rationem, ut in VII. Ethic. (cap. VI.) dicitur. Ergo ira non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod cum actus morales ex obiectis speciem trahant, secundum eorum obiecta considerari debent, utrum ex genere suo sint boni, vel mali: & si mali, utrum mortalia, vel venialia peccata. Dictum est autem, quod obiectum iræ, secundum quod est peccatum, est vindicta iniusta, quæ nihil aliud est quam nocumentum illatum proximo contra iustitiæ debitum: hoc autem de sui ratione importat peccatum mortale. Quia enim debitum iustitiæ cadit sub præcepto, quidquid est contra rationem debiti iustitiæ, contrariatur præcepto: unde est peccatum mortale. Unde ira per vitium ex suo genere est peccatum mortale, cum nihil aliud sit quam voluntas nocendi proximo iniuste propter aliquam offensam præcedentem. Sed in aliis peccatis, sicut dictum est (quæst. XI. art. 3. & quæst. X. art. 2.) contingit aliquod peccatum ex genere suo esse mortale, quod tamen propter imperfectionem actus est veniale. Dictum est autem supra (quæst. X. art. 2.) quod actus hominis potest esse imperfectus dupliciter. Uno modo ex parte agentis; & sic imperfectus actus hominis est qui solius est sensualitatis, præveniens iudicium rationis, quæ est proprium principium activum in homine: & secundum hoc motus sensualitatis ad quodcumque peccatum mortale, etiam ad adulterium, vel homicidium perpetrandum, est peccatum veniale. Alio modo dicitur actus imperfectus ex parte obiecti, quod propter sui parvitatem quasi nihil habetur. Nam ratio id quod est modicum, accipit quasi nihil, ut Philosophus dicit in III. Polit. & secundum hoc quamvis accipere rem alienam sit peccatum mortale ex genere suo, tamen accipere aliquid modicum, quod quasi nullius est pretii, vel momenti, non est peccatum mortale; puta, si aliquis acciperet unum modicum racemum de vinea alicuius. Utroque autem modo contingit in genere peccati iræ inveniri aliquod peccatum veniale. Uno modo, sicut subitus motus iræ, cui ratio non consentit, & est peccatum veniale: alio modo propter parvitatem nocumenti; puta, si aliquis irascitur contra aliquem puerum, volens eum parum trahere per capillos, vel per aurem, aut aliquid aliud leve facere in sui vindictam. Sed quando aliquis appetit se vindicare non servata iustitia, inferendo aliquid grave nocumentum, cum consensu deliberatæ rationis, talis ira semper est peccatum mortale: & quia quædam ira est peccatum mortale, & quædam veniale, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira per vitium, quando motus iræ est perfectus & ex parte agentis, & ex parte obiecti: sic enim est semper peccatum mortale, ut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum ad secundum, & ad tertium, & ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod circa vindictam Deus aliquid sibi soli retinuit. Inferre enim vindictam in manifestis delictis, aliis commisit qui constituuntur in ordine alicuius potestatis: dicitur enim de homine pietatem habente, ad Rom. XIII. 4. quod est *vindex Dei in iram ei qui male agit*. De occultis vero sibi soli iudicium, & vindictam reservavit, secundum illud I. ad Corinth. IV. 5. *Nolite ante tempus iudicare*. Sibi etiam soli reservavit Deus, ut propter seipsum vindicaretur: homo enim non debet vindicari propter seipsum, sed propter culpam in seipso commissam, quæ est Dei offensa. Quando ergo aliquis quærit vindictam propter seipsum, vel præter ordinem iudicia-

ciariæ potestatis, usurpat sibi quod Dei est; & ideo peccat mortaliter, nisi sit actus imperfectus, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod crementum scelerum potest fieri non solum per additionem sceleris ad scelus, sed etiam per occasionem: & hoc modo ira quæ est peccatum veniale, potest facere crementum scelerum.

Ad septimum dicendum, quod intellectum, vel rationem potest aliquid dupliciter corrumpere. Uno modo per se & directe per quamdam contrarietatem; & sic solum peccatum mortale corrumpit iudicium rationis. Alio modo indirecte & per accidens, inquantum impeditur usus rationis per quamdam corporalem commutationem; & hoc modo etiam ira quæ est peccatum veniale, potest impedire usum rationis; non tamen proprie dicitur excæcare, nisi quando rationem ducit in consensum peccati.

Ad octavum dicendum, quod ratio dirigit omnia ex fine. Illud ergo directe contrariatur rationi quod excludit debitum finem, & hoc non fit nisi per peccatum mortale. Si autem fit inordinatio circa ea quæ sunt ad finem, non excluso fine, non est proprie contra rationem, sed præter eam, & est peccatum veniale.

Ad nonum dicendum, quod ira est contra naturam hominis, qui est animal rationale, inquantum contrariatur rationi: & hoc convenit soli iræ quæ est peccatum mortale.

Ad decimum dicendum, quod caritas vult proximo bonum sub ratione boni, & ideo proprie caritati contrariatur odium. Ira autem appetit malum proximi non inquantum malum, sed sub ratione iusti vindicativi, ut dictum est (art. præced.) & ideo ex parte obiecti, quod non est vere iustum, sed apparens, contrariatur iustitiæ; ex parte vero passionis contrariatur mansuetudini, quæ tenet medium in ira.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de perfecto motu iræ per vitium.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira quæ est in sola sensualitate, quæ dicitur ad effectum perducere, non solum in exteriori opere, sed etiam per interiorem consensum, qui apud Deum pro facto reputatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ira per zelum, quæ est imperfecta ex parte obiecti.

Ad tertium dicendum, quod pius animus irascitur ira per zelum, quæ est virtuosa, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod inter vindictam iustam & iniustam nihil est medium: & ideo etiam nec inter iram virtuosam, & iram quæ est peccatum mortale, nisi forte ira imperfecta, quæ est venialis.

Ad quintum dicendum, quod Eliseus non maledixit pueris ex ira vitiosa, quasi propter livorem vindictæ, sed ex zelo divinæ iustitiæ.

Ad sextum dicendum, quod Apostolus permittit motum iræ imperfectæ, quæ in sola sensualitate consistit.

Ad septimum dicendum, quod si illa concupiscentia est perfecta eius quod ex genere suo est peccatum mortale, ipsa etiam est peccatum mortale; si tamen sit imperfecta, est peccatum veniale, sicut & de ira dictum est (in corp. art.)

Ad octavum dicendum, quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem; audit tamen quandoque perfecte rationem consentientem.

ARTICULUS IV.

Utrum ira sit levius peccatum odio, & invidia, & aliis huiusmodi.

2. 2. *quæst.* CLVIII. *art.* 4.

Quarto quæritur, utrum ira sit levius peccatum odio, & invidia, & aliis huiusmodi. Et videtur quod non. Quia, ut Augustinus dicit in Enchir. (cap. XII.) malum dicitur, quia nocet. Ergo quanto aliquod peccatum maius nocumentum affert, tanto gravius est. Sed ira maius nocumentum infert homini quam invidia: dicit enim Hugo de sancto Victore in Lib. de septenariis (cap. II. non longe a princ.) quod *superbia aufert homini Deum, invidia proximum, ira seipsum*. Ergo invidia non est gravius peccatum quam ira.

2. Præterea. Effectus assimilatur suæ causæ. Sed effectus invidiæ est ira, ut Hugo dicit in eodem Libro (ubi sup.) Ergo ira non est minus peccatum quam invidia.

3. Item. Videtur quod non sit minus peccatum quam odium. Quia gravitas peccatorum attenditur secundum effectum. Sed idem est effectus odii, & iræ, scilicet inferre nocumentum proximo. Ergo odium non est gravius peccatum quam ira.

4. Item. Videtur quod sit gravius peccatum quam concupiscentia carnis. Quia secun-

cundum Philosophum in III. Topic. (cap. II. a med.) si summum huius præeminet summo illius, hoc præeminet illi. Sed summum peccatum in genere iræ, scilicet homicidium, præeminet in gravitate cuicumque peccato in genere concupiscentiæ carnis. Ergo ira est simpliciter gravius peccatum quam concupiscentia carnis.

5. Præterea. Quanto aliquod peccatum est gravius, tanto maiorem pœnitudinem inducit. Sed pœnitentia magis est adiuncta iræ quam concupiscentiæ carnis: quia, sicut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap VI. circa med.) qui irascitur, cum tristitia peccat, concupiscens autem sine tristitia. Ergo ira est gravius peccatum quam concupiscentia.

6. Præterea. Ezech. XVI. 44. dicitur: *Sicut mater, ita & filia*. Sed blasphemia, quæ est filia iræ, secundum Gregorinm (Lib. XXXI. Moral. cap. XXXI. in antiq. exempl. in novis vero cap. XVII.) est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravius peccatum omnibus aliis vitiis.

Sed contra est quod Augustinus in regula III. cap. XXXVII.) comparat iram festucæ, odium vero trabi.

Respondeo dicendum, quod ibi quærenda est differentia, ubi aliqua convenientia invenitur. Peccatum autem iræ convenit cum tribus peccatis in obiecto. Est enim obiectum iræ, sicut dictum est, malum aliquod inferendum sub ratione cuiusdam boni. Ex parte ergo mali convenit cum odio, quod appetit malum alicuius; & cum invidia, quæ dolet de bono: ex parte vero boni desiderati convenit cum concupiscentia, quæ etiam est inordinatus appetitus boni. Sed absolute loquendo ira deficit in gravitate a tribus prædictis vitiis. Nam odium quærit malum proximi sub ratione mali, & invidia contrariatur bono proximi sub ratione boni; ira autem non quærit malum proximi, nec impedit bonum eius, nisi sub ratione boni, quod est iustum vindicativum: & ita illud quod facit odium, & invidia per se intendens ad malum, vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum, per accidens autem ad malum. Semper autem id quod est per se, potius est eo quod est per accidens: & ideo invidia, & odium excedunt in malitia peccatum iræ. Similiter etiam peccatum concupiscentiæ est ex hoc quod tendit in bonum quod est delectabile secundum sensum; ira autem tendit inordinate in bonum quod est apparens iustum, quod est secundum rationem. Et ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus, motus iræ magis accedit ad virtutem quam motus concupiscentiæ: & ideo simpliciter loquendo est minus peccatum. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. VI. inter princ. & med.) quod incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. Et hæc quidem comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum: nihil enim prohibet secundum aliquas supervenientes circumstantias iram esse aliis graviorem.

Ad primum ergo dicendum, quod invidia aufert homini proximum per quamdam contrarietatem ad ipsum: sic autem ira non aufert homini seipsum, sed indirecte, inquantum per corporalem commotionem iræ impeditur usus rationis, per quam homo non est compos sui ipsius.

Ad secundum dicendum, quod ira secundum Philosophum (II. Rethoric. cap. IV. circa fine) ex tristitia causatur: & ita cum invidia sit quædam tristitia, contingit ex invidia iram causari. Non tamen oportet quod ira sit æqualis invidiæ; quia non semper effectus adæquatur suæ causæ, quamvis aliquam similitudinem eius habeat.

Ad tertium dicendum, quod ira, & odium diversimode procedunt ad inferendum nocumentum proximo: & hæc quidem diversitas potest attendi secundum plura, ut Philosophus dicit in II. Reth. (cap. III. & IV.) Primo quidem quia ira non intendit nocumentum nisi sub ratione iusti vindicativi: unde non quærit nocere nisi illis qui nos læserunt, vel aliquos ad nos pertinentes, ut fiat quædam retributio: sed odium potest esse ad quoscumque extraneos, qui nihil umquam nos læserunt, propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui. Secundo quia ira est semper ad aliquas singulares personas: quia causatur ex aliquibus iniuriosis actibus, actus autem sunt singularium: odium autem potest esse ad aliquid commune, sicut homo habet odio totum latronum genus. Tertio quia iratus non quærit nocumentum proximi, nisi usque ad illam mensuram quæ requiritur, secundum quod ei videtur vindicativa iustitia; quo quidem adepto quietatur ira: sed odium de quocumque malo non saturatur, quærit enim malum proximi secundum se. Quarto quia iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, hoc sentiat, quod propter iniuriam illatam hoc malum sibi evenit: odiens autem non curat qualitercumque immerito malum veniat. Ex quibus etiam patet quod odium

dium est gravius peccatum quam ira.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si homicidium esset species iræ; non est autem species iræ, sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur quandoque maius malum.

Ad quintum dicendum, quod concupiscentia magis est pœnitibilis quam etiam ira, eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quæ coniungitur iræ, non pertinet ad pœnitentiam: quia non est de actu iræ, sed de causa provocante ad iram, scilicet de iniuria illata.

Ad sextum dicendum, quod quia malum nihil causat nisi virtute boni, in processu peccatorum proceditur ab eo quod habet magis speciem boni: & ideo plerumque ex minoribus peccatis homo perducitur in maiora. Unde non oportet quod ira sit tantæ quantitatis sicut blasphemia.

ARTICULUS V.

Utrum ira sit vitium capitale.

2. 2. *quæst.* clvIII. *art.* 5.

QUinto quæritur, utrum ira sit vitium capitale. Et videtur quod non. Capitis enim non est caput. Sed ira habet aliud caput: causatur enim ex tristitia, ut etiam Philosophus dicit (II. Rethoric. cap. IV. circa fin.) Ergo ira non est vitium capitale.

2. Præterea. Omne vitium capitale est speciale peccatum. Sed ira videtur esse generale: quia non contrariatur uni soli virtuti, sed pluribus: contrariatur enim & caritati, & iustitiæ, & mansuetudini. Ergo ira non est vitium capitale.

3. Præterea. Aliis vitiis capitalibus quædam alia vitia opponuntur, sicut superbiæ pusillanimitas, accidiæ vana lætitia, Sed iræ non opponitur aliud vitium. Ergo non est vitium capitale.

Sed contra est quod Proverb. XXIX. super illud, *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa (ordinar.) „ Ianua omnium vitiorum est iracundia: qua clausa, virtutibus intrinsecus debetur quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus. "

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (quæst. x. art. 3.) dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Contingit autem ut in pluribus, ad finem iracundiæ, idest ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri; quæ quidem inordinate facta sunt quædam peccata: & ideo ira est vitium capitale, & ponit Gregorius XXXI. Moralium (cap. XXXI. in antiquis exempl. in novis vero cap. XVII.) sex filias eius, quæ sunt *rixæ*, *tumor mentis*, *contumeliæ*, *clamor*, *indignatio*, *blasphemia*. Et huius ratio est, quia ira potest considerari tripliciter: uno modo secundum quod est in corde; alio modo secundum quod est in ore; tertio modo secundum quod procedit usque ad opus. Secundum autem quod est in corde, unum quidem vitium oritur ex parte suæ causæ, quæ est iniuria illata: non enim nocumentum illatum provocat ad iram, nisi inquantum consideratur sub ratione iniusti: sic enim ei debetur vindicta. Quanto autem aliqua persona est vilior, vel magis obnoxia alteri, tanto iniustius est quod ei nocumentum inferat: & ideo iratus considerans nocumentum sibi illatum, magnificat in animo suo iniustitiam, & ex hoc procedit ad vindicandum indignitatem personæ inferentis nocumentum: & hæc est proprie *indignatio*. Aliud autem vitium causatur ex ira in corde existente ex parte eius quod iratus appetit. Excogitat enim iratus diversas vias, & modos, per quos possit se vindicare; & talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus eius, secundum illud Iob XV. 2. *Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum?* & sic ex ira oritur *tumor mentis*. Procedit etiam ira in locutionem: & contra Deum, qui permittit iniuriam inferri; & sic ex ira causatur *blasphemia*: & contra proximum, qui infert; & sic sunt duo gradus iræ, quæ tanguntur Matth. V. Quorum unus est cum aliquis prorumpit in verba inordinata sine expressione specialis iniuriæ, ut qui dixerit fratri suo, Racha, quæ est interiectio irascentis; & sic ex ira oritur *clamor*, idest inordinata & confusa locutio indicans motum iræ. Alius gradus iræ est, cum aliquis prorumpit usque ad verba iniuriosa; sicut cum quis dixerit fratri suo, Fatue, ad quod pertinet *contumelia*. Secundum autem quod ira procedit in actum, sic causantur *rixæ*, in quibus includuntur omnia consequentia, sicut vulnerationes, homicidia, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia ex qua oritur, non est solum illa tristitia quæ est vitium capitale: unde non continetur sub aliquo capitali vitio.

Ad secundum dicendum, quod ira est speciale vitium; opponitur tamen diversis virtutibus secundum diversas rationes. Nam quan-

quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini; quantum autem ad nocumentum quod intentat inferre, opponitur caritati; quantum autem ad rationem apparentis iustitiæ, opponitur veræ iustitiæ: magis tamen opponitur mansuetudini, quæ est moderativa iræ.

Ad tertium dicendum, quod etiam iræ contrariatur aliquod vitium, quod est inordinata remissio iræ: de quo Chrysostomus (sive Auctor oper. imperf. in Matth. hom. xi.) dicit super illud Matth. v. *Qui irascitur fratri suo*: „ Patientia irrationalis vitia „ seminat, negligentiam nutrit, & non solum malos, sed etiam bonos invitat ad „ malum. " Quia tamen illud vitium est innominatum, iracundiæ non videtur opponi aliud vitium.

QUAESTIO XIII.

De avaritia,

in quatuor articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum avaritia sit vitium speciale.

Secundo. Utrum avaritia sit peccatum mortale.

Tertio. Utrum sit vitium capitale.

Quarto. Utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum avaritia sit vitium speciale.

2. 2. *quæst.* CXVIII. *art.* 2.

QUæstio est de avaritia. Et primo quæritur, utrum sit vitium speciale. Et videtur quod non. Omne enim vitium speciale habet materiam specialem: quia semper in moralibus species determinantur secundum obiecta. Sed avaritia non habet materiam specialem, sed generalem: dicit enim Augustinus III. de lib. arb. (cap. XVII.) *Avaritia, quæ græce philargyria dicitur, non in solo argento, vel nummis, sed in omnibus rebus quæ inordinate cupiuntur, intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisquam quam satis est.* Ergo avaritia non est speciale peccatum.

2. Præterea. Id quod continet sub se diversa genera peccatorum, non est speciale peccatum. Sed avaritia continet sub se diversa genera peccatorum: nam etiam sub avaritia continetur superbia, quæ est appetitus inordinatus excellentiæ: dicit enim Gregorius in homil. super *Ductus est Iesus &c.* (homil. XVI. in Evang. inter princ. & med.) „ Avaritia non solum pecuniæ est, „ sed etiam altitudinis, cum supra modum „ sublimitas ambitur. " Ergo avaritia non est speciale peccatum.

3. Præterea. Tullius dicit, quod avaritia est immoderatus amor habendi. Sed omnia quæ ad nos pertinent, habere dicimur, & partes nostræ substantiæ, & qualitates, & quantitates, & exteriora accidentia, ut dicit Philosophus in prædicamentis (in Postprædicam. cap. *Habere*.) Ergo avaritia non est speciale peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum speciale habet aliud peccatum sibi oppositum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VIII.) Sed avaritia non habet aliquod peccatum sibi oppositum, ut patet per Philosophum in V. Ethic. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

5. Præterea. Illud quod se habet ad omnia genera peccatorum, non videtur esse speciale peccatum. Sed avaritia se habet ad omnia genera peccatorum: dicitur enim I. ad Timoth. ult. 10. *Radix omnium malorum est cupiditas*; per quam avaritia intelligitur, ut Augustinus dicit XI. super Genes. ad literam (cap. XI.) Ergo avaritia non est speciale peccatum.

6. Præterea. Si avaritia sit speciale peccatum, hoc maxime erit inquantum avaritia est inordinatus appetitus pecuniarum. Sed hoc etiam modo avaritia est peccatum generale, quia omne peccatum est per conversionem ad commutabile bonum, ut Augustinus dicit (Lib. I. de lib. arb. cap. ult.) Bona autem temporalia fere omnia per pecuniam possunt acquiri, secundum illud Eccle. X. 19. *Pecuniæ obediunt omnia*. Ergo avaritia nullo modo est speciale peccatum.

7. Præterea. Nullum speciale peccatum contrariatur diversis virtutibus, eo quod uni unum est contrarium, ut dicitur in X. Metaph. Sed avaritia contrariatur diversis virtutibus: contrariatur enim caritati, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram (Lib. XI. cap. XV.) contrariatur etiam liberalitati, secundum quod communiter dicitur: contrariatur etiam iustitiæ, secundum quod est specialis virtus, ut dicit Chrysostomus (homil. XV. in Matth.) exponens illud Matth. V. *Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam*: iustitia enim dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiæ contra-

riam. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

8. Præterea. Avaritiæ proprium est ut retineat non retinenda. Sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur, sed crescunt. Ergo avaritia est circa spiritualia bona. Manifestum est autem quod est circa bona corporalia. Ergo universaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale, sed generale.

Sed contra. Nullum generale dividitur contra speciala. Sed avaritia dividitur contra specialia peccata: Gregorius enim XXXI. Moral. (cap. XXXI. in antiq. exempl. in novis vero cap. XVII.) distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia: Genes. etiam III. in Glossa dicitur, quod diabolus tentavit primum hominem de gula, superbia, & avaritia: & sic avaritia contra alia peccata dividitur. Ergo avaritia est speciale peccatum.

Præterea. Speciali virtuti peccatum speciale contrariatur. Sed avaritia contrariatur iustitiæ secundum quod est virtus specialis, ut patet per auctoritatem Chrysostomi (in argum. 7.) inductam. Ergo avaritia est peccatum speciale.

Præterea. Radix habet rationem principii. Sed principium distinguitur ab his quorum est principium: quia nihil est principium, vel causa sui ipsius. Cum ergo avaritia sit radix omnium malorum, ut Apostolus dicit, videtur quod avaritia sit peccatum distinctum ab aliis peccatis; & ita non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum, quod avaritia, secundum quod est ex prima sui nominis impositione, significat inordinatam cupiditatem pecuniarum: dicitur enim avarus quasi avidus æris, ut Isidorus dicit in Lib. Etymol. (Lib. X. cap. I. circa med.) & huic consonat quod in græco avaritia philargyria nominatur, quasi amor argenti. Unde cum pecunia sit quædam materia specialis, avaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse; sed secundum quamdam similitudinem ampliatum est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum: & secundum hoc avaritia est generale peccatum, quia in omni peccato est conversio per appetitum inordinatum ad aliquod commutabile bonum: & ideo Augustinus XI. super Genes. ad litteram (cap. X.) dicit, quod est avaritia generalis, qua quis appetit aliquid plusquam oportet; & est avaritia specialis, quæ usitatius appellatur amor pecuniæ. Et huius distinctionis ratio est, quia cum avaritia sit inordinatus amor habendi, sicut *habere* potest uno modo sumi communiter, & alio modo specialiter; prout dicimur habere possessionem de qua possumus quod volumus facere; ita etiam avaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi quamcumque rem, & specialiter pro amore habendi possessiones, quæ omnes sub nomine pecuniæ intelliguntur, quia eorum pretium pecunia mensuratur, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. Sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare, quod circa possessiones, vel pecunias consistit & iustitia, & liberalitas; aliter tamen & aliter. Ad iustitiam enim pertinet medium æqualitatis constitutæ in ipsis rebus possessis, ut scilicet unusquisque habeat quod sibi debetur; liberalitas vero constituit medium in ipsis affectionibus animæ, ut scilicet unusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniæ, & quod sit emissivus earum cum delectatione, vel sine tristitia, quando oportet, & ubi oportet. Quidam ergo loquuntur de avaritia sicut de opposito liberalitatis; & secundum hoc avaritia importat quemdam defectum circa emissiones pecuniarum, & quamdam superfluitatem circa acquisitionem, & retentionem earum in superfluo amore pecuniæ. Philosophus vero in V. Ethic. [Lib. IV. cap. I.] loquitur de avaritia sicut de opposito iustitiæ: & secundum hoc avarus dicitur qui recipit, vel retinet aliena contra debitum iustitiæ. Liberalitati enim opponit non avaritiam, sed illiberalitatem, ut patet in IV. Ethic. (cap. I.) & huic etiam consonat auctoritas Chrysostomi inducta, & etiam id quod dicitur Ezech. XXII. 27. *Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam, ad effundendum sanguinem, & avare lucra sectanda.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de avaritia communiter dicta.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod habere specialiter dicimur possessiones, quarum omnino domini sumus: unde cum Tullius dicit, quod avaritia est inordinatus amor habendi, proprie intelligendum est secundum quod dicimur habere possessiones.

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur iustitiæ. Iustitia enim medium (a) quid est inter superfluum & diminutum; sed

(a) *Al. omittitur* quid est.

sed non est medium inter duas malitias, sicut aliae virtutes, ut dicitur in V. Ethic. Sed quod aliquid superabundet in accipiendo, vel retinendo ultra debitum iustitiae, malitia quaedam est, & ad avaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est iniustum facere, sed iniustum pati, quod magis est poena, quam culpa; & secundum hoc avaritia opponitur alicui peccato.

Ad quintum dicendum, quod avaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus, sed sicut radix, & principium: & ideo ex hoc non potest concludi, quod avaritia sit generale peccatum, sed quod sit generalis quaedam causa peccatorum.

Ad sextum dicendum, quod quaedam acquiruntur pecunia, quae sunt secundum eamdem rationem appetibilia sicut & pecunia, inquantum scilicet sunt utilia ad necessitatem vitae; ut etiam omnia ista, quae possessiones dicuntur, sub pecuniae nomine includantur; & sunt materia avaritiae specialiter dictae. Quaedam vero sunt quae possunt acquiri per pecuniam, & tamen habent aliam rationem appetibilitatis; & ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honorum, quae pertinet ad ambitionem, & pravitas laudis, quae pertinet ad inanem gloriam, & delectatio ciborum, quae pertinet ad gulam, & venereorum, quae pertinet ad luxuriam.

Ad septimum dicendum, quod avaritia opponitur iustitiae, & liberalitati secundum diversas acceptiones; caritati vero opponitur sicut & quodlibet peccatum mortale, inquantum constituit finem in bono creato.

Ad octavum dicendum, quod spiritualia bona non sunt retinenda, sed communicanda; non tamen est idem modus habendi, aut communicandi ea, sicut habentur, vel communicantur possessiones: unde non pertinet ad avaritiam proprie dictam.

ARTICULUS II.

Utrum avaritia sit peccatum mortale.

2. 2. *quaest.* CVIII. *art.* 4.

Secundo quaeritur, utrum avaritia sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed avaritia excludit a regno Dei: dicitur enim Ephes. v. 5. *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus (quod est idolorum servitus) non habet hereditatem in regno Christi, & Dei.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Praeterea. Omne peccatum quod contrariatur caritati, est mortale: quia per caritatem est vita animae, secundum illud I. Ioan. II. 15. (a) *Si quis diligit saeculum, non est perfecta caritas Patris in illo.* Sed avaritia contrariatur caritati: dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Quaestionum (quaest. XXXVI. parum a princ.) quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia, quae est idem cupiditati, est peccatum mortale.

3. Praeterea. I. Ioan. II. 15. dicitur: *Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo.* Sed avaritia ex inordinato amore mundi procedit. Ergo avaritia excludit ab homine caritatem Dei; & ita est peccatum mortale.

4. Praeterea. Illud quod contrariatur iustitiae, videtur esse peccatum mortale, eo quod iustitia habet rationem debiti, quod cadit sub praecepto. Sed avaritia contrariatur iustitiae: reservat enim aliqua quae possunt cedere in utilitatem proximorum. Dicit enim Basilius (in serm. ad divites avaros super illud Luc. XII. *Destruam horrea mea.*) *Est panis famelici quem tu tenes; nudi tunica quam conservas; indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

5. Praeterea. Donum Dei est aliquid perfectius virtute. Sed avaritia opponitur cuidam dono Dei, scilicet pietati, ut habetur in Glossa (ordin.) Lucae II. Ergo avaritia est peccatum mortale.

6. Praeterea. Peccatum mortale est aversio a bono incommutabili, & conversio ad commutabile bonum. Sed hoc maxime est in avaritia, quae est inordinatus appetitus commutabilis boni. Ergo avaritia est peccatum mortale.

7. Praeterea. Illud quod deprimit mentem ad terrena, ut ad superiora non possit consurgere, videtur esse peccatum mortale. Sed avaritia est huiusmodi: dicit enim Gregorius XIII. Moralium, quod avaritia mentem quam infecerit, ita gravem reddit, ut ad appetenda sublimia attolli non possit. Ergo avaritia est peccatum mortale.

8. Praeterea. Insanabilitas est conditio gravissimi peccati: nam peccatum in Spiritum sanctum, quod est gravissimum, irremissibile dicitur. Sed avaritia est insanabilis, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. non multum procul a fin.) Ergo avaritia

(a) Vide arg. 3. iuxta Vulgatam.

ritia est peccatum mortale, & gravissimum.

1. Sed contra est quod I. ad Corinth. III. super illud, *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum &c.* dicit Glossa (cap. 1. non multum procul a fin.) quod lignum, fenum, & stipulam is superædificat qui cogitat quæ mundi sunt, quodammodo mundo placeat; quod ad peccatum avaritiæ pertinet. Sed per hoc non significatur peccatum mortale, sed veniale: subditur enim quod *salvus erit, sic quasi per ignem*. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

2. Præterea. Avaritia prodigalitati opponitur. Sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale. Ergo neque avaritia, cum contraria sint in eodem genere.

3. Præterea. Ad avaritiam proprie pertinet superflue temporalia congregare. Hoc autem non semper est peccatum mortale, cum non contrarietur alicui præcepto. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

4. Præterea. Non accipere aliena videtur esse laudabile. Sed quandoque avari nolunt accipere aliena, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. non remote a fin.) Ergo avaritia quandoque non est malum, & per consequens nec peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, avaritia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur secundum quod est opposita iustitiæ, & tunc semper est peccatum mortale; nisi forte propter imperfectionem actus, ut supra de aliis vitiis dictum est: sic enim ad avaritiam pertinet accipere, vel retinere aliena iniuste: & hoc semper est peccatum mortale; primi tamen motus in hoc genere non sunt peccata mortalia. Aliquando vero sumitur avaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam Philosophus in IV. Ethic. illiberalitatem nominat: & tunc ad avaritiam pertinet excedere in amore, & desiderio pecuniarum, & omnium quæ per pecunias acquiri possunt: & sic cum communiter loquimur de desiderio & amore, non semper est avaritia peccatum mortale. Si autem loquamur de amore & desiderio stricte, sic avaritia semper est peccatum mortale. Cum enim amor & desiderium sit boni; bonum autem proprie & principaliter sit finis; id autem quod ad finem ordinatur, non habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis: inde est quod amor & desiderium proprie & principaliter est finis, secundario autem eorum quæ sunt ad finem. Si ergo avaritia dicatur amor & desiderium temporalium bonorum, ita quod in eis finis constituatur, avaritia semper erit peccatum mortale: converti enim ad bonum creatum sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines. Si vero avaritia dicatur inordinatus amor vel desiderium rerum huius mundi communiter loquendo, sic non semper avaritia est peccatum mortale: quia, ut habetur in Glossa (August in Lib. de fide & operibus cap. XVI.) I. ad Corinth. super illud, *Si quis superædificat &c.* quidam adhuc amant sæcularia, & negotiis terrenis implicati sunt; ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo, & nihil Christo præponant.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non dicit, quod omnis avarus simpliciter non habeat partem in regno Christi, & Dei; sed addit, *quod est idolorum servitus*. Illa enim avaritia a regno Christi, & Dei excludit quæ comparatur idolatriæ, eo quod honorem Deo debitum exhibet creaturæ, inquantum in temporalibus bonis finem constituit, quod soli Deo debetur.

Ad secundum dicendum, quod cupiditas extinguens caritatem est illa quæ finem constituit in temporalibus bonis; illa autem quæ in eis finem non constituit, quamvis superexcedat debitum modum, non extinguit caritatem, sed impedit eam in suo actu.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur iustitiæ: non tamen avaritia quæ est idem quod illiberalitas, semper iustitiæ opponitur: potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc quod non dat quod laudabile esset dare, quod tamen dare non est debitum: vel quia etiam illa quæ dat, cum tristitia, & parcitate dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare, puta cum ei superfluum sit, secundum illud Luc. XI. 41. *Quod superest, date eleemosynam*: & talis etiam avaritia contrariatur pietati, ut Glossa ibidem dicit.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de avaritia secundum quod finem in temporalibus bonis constituit.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod alio modo est insanabilis avaritia, & alio modo peccatum in Spiritum sanctum. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur esse insanabile ex

ex perfecta inhæsione voluntatis ad peccatum. Qui enim peccat per ignorantiam, non eligit peccatum nisi per accidens: eligit enim id quod est peccatum, quod tamen nescit esse peccatum. Qui vero peccat per infirmitatem, eligit quod est peccatum per se; sed tamen ex causa de facili transeunte, scilicet propter impetum passionis. Sed ille qui ex certa malitia peccat, eligit peccatum ut secundum se appetibile: & ideo talis insanabilitas pertinet ad gravitatem peccati. Sed avaritia dicitur esse insanabilis propter conditionem subiecti, quia humana vita continue vergit in defectum. Omnis autem defectus incitativus est ad avaritiam: propter hoc enim temporalia bona quæruntur, ut subveniatur defectibus præsentis vitæ.

Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod obiectio illa procedit de avaritia secundum quod constituit finem in bonis temporalibus, quæ inordinate amat vel cupit.

Ad secundum dicendum, quod avaritia, sive illiberalitas magis opponitur virtuti liberalitatis quam prodigalitas, ut Philosophus probat in IV. Ethic. (cap. 1. vers. fin.) et ita prodigalitas non ita de facili est peccatum mortale sicut illiberalitas, vel avaritia.

Ad tertium dicendum, quod congregare temporalia bona contra iustitiam, semper est peccatum mortale: unde dicitur Habacuch II. 6. *Væ ei qui multiplicat non sua*. Similiter etiam congregare temporalia bona, etsi non fit contra iustitiam, constituendo tamen in eis finem, est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod non accipere aliena secundum se consideratum, non habet rationem peccati; sed non accipere ea quæ ab aliis dantur sub hac intentione ne (*a*) ipsi aliis dare cogantur, est vituperabile.

ARTICULUS III.

Utrum avaritia sit vitium capitale.

2. 2. *quæst.* CXVIII. *art.* 7. & 8.

Tertio quæritur, utrum avaritia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Quia avaritia uno modo liberalitati opponitur, ut dictum est. Sed liberalitas non est virtus principalis. Ergo neque avaritia est vitium capitale.

2. Præterea. Vitium capitale, sicut supra (quæst. præced. art. 5.) dictum est, dicitur illud ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed hoc non videtur avaritiæ competere: quia pecunia, quæ est avaritiæ materia, non habet rationem finis, sed semper appetitur ut utile ad finem, ut Philosophus dicit in I. Ethicor. (cap. v. in fine.) Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea. Vitium capitale est ex quo alia oriuntur. Sed avaritia ex aliis vitiis oritur: dicit enim Gregorius XI. Moralium (cap. XXXI. in antiq. exempl. in novis vero cap. XVII.) quod aliquando oritur per elationem, aliquando per timorem: dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria timent, mentem ad avaritiam relaxant: sunt alii qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moralium (ubi sup.) computat avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod avaritia inter vitia capitalia computari debet. Cuius ratio est, quia, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur quod habet aliquem principalem finem, ad quem nata sunt alia multa ordinari; & sic secundum originem causæ finalis ex tali vitio multa alia oriuntur. Finis autem totius humanæ vitæ est beatitudo, quam omnes appetunt: unde inquantum in rebus humanis est aliquid participans quamcumque beatitudinis conditionem vere, vel apparenter, habet principalitatem quamdam in genere finium. Sunt autem tres conditiones felicitatis secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. VIII.) scilicet

(*a*) *Al.* ipsis aliis, *item* ipsi alii.

licet quod sit quoddam perfectum bonum, & per se sufficiens, & cum delectatione. In tantum autem aliquod bonum videtur esse perfectum, inquantum excellentiam quamdam habet: & ideo excellentia videtur esse quoddam principaliter appetibile: & secundum hoc superbia, vel inanis gloria ponitur vitium capitale. In rebus autem sensibilibus maxima delectatio est circa tactum in cibis, & venereis: & ideo gula, & luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt divitiæ, ut Boetius dicit in II. & III. de Consol. unde etiam avaritia, quæ est inordinatus appetitus divitiarum, debet poni vitium capitale. Cuius ponit Gregorius XXXI. Moralium (cap. XXXI. in exempl. antiq. in novis cap. XVII.) septem filias, quæ sunt *proditio*, *fraus*, *fallacia*, *periuria*, *inquietudo*, *violentiæ*, *& contra misericordiam obduratio*: quarum distinctio sic accipi potest. Ad avaritiam enim pertinent duo. Quorum unum est superbundare in retinendo, & ex hac parte ex avaritia oritur *obduratio contra misericordiam*, sive inhumanitas, quia videlicet obdurat cor suum avarus, ne alicui misericorditer de rebus suis subveniat. Aliud autem ad avaritiam pertinens est, quod superabundat in accipiendo; & secundum hoc avaritia dupliciter considerari potest. Primo quidem secundum quod est in corde avari; & sic ex ea oritur *inquietudo*: quia ingerit homini solicitudines & curas superfluas: avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Eccle. v. Secundo vero considerari potest, prout est in executione operis; & sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, & sic sunt *violentiæ*; quandoque autem dolo: qui quidem si fiat verbo, erit *fallacia* in simplici verbo, quo quis decipit alium ad lucrandum; in verbo vero iuramento confirmato erit *periurium*. Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem erit *fraus*; quantum ad personas autem *proditio*, sicut patet de Iuda, qui propter avaritiam factus est proditor Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi: & ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti: quia secundum aliud attenditur principalitas in vitio, & virtute.

Ad secundum dicendum, quod pecunia, etsi habeat rationem utilis, quia tamen habet rationem universalis, eo quod pecuniæ obediunt omnia, sicut dicitur Eccle. x. ex hoc ipso habet quamdam similitudinem felicitatis: unde secundum hoc avaritia est vitium capitale, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohiber, vitium capitale, ex quo multa vitia ut plurimum oriuntur, quandoque etiam ab aliis vitiis oriri, ut supra dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.

2. 2. *quæst.* LXXVIII. *art.* I.

Quarto quæritur, utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum enim peccatum mortale est concessum in lege divina. Sed dare mutuum ad usuram est concessum in lege divina: dicitur enim Deut. XXIII. 19. *Non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

2. Sed dicendum, quod hoc non est concessum illi populo, sed magis permissum propter eius duritiam, sicut & libellus repudii. Sed contra. Illud quod permittitur tamquam malum, non repromittitur ut præmium iustitiæ: quod enim promittitur ut præmium, inducitur ut bonum, & desiderandum. Sed dare mutuum ad usuram permittitur in lege Dei ut præmium iustitiæ: dicitur enim Deut. XXVIII. 12. *Fenerabis gentibus multis, & ipse a nullo fenus accipies.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

3. Præterea. Prætermittere consilium non est peccatum: quia, ut dicitur I. ad Corinth. VII. mulier non peccat, si nubat, quamvis consilium virginitatis prætermittat. Sed dare mutuum absque usura, ponitur inter consilia: Luc. enim v. 27. dicitur: *Diligite inimicos vestros, & benefacite iis qui oderunt vos, & date mutuum nihil inde sperantes:* in quo prohibetur usura, ut multi exponunt. Ergo dare mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

4. Præterea. Sicut homo habet dominium suæ domus, aut equi, ita etiam habet dominium suæ pecuniæ. Sed homo potest locare domum suam, aut equum pro pretio. Ergo pari ratione potest homo accipere præmium pro pecunia quam mutuat.

5. Præ-

5. Præterea. Non videtur esse pactum illicitum, si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex iure naturali. Sed ex iure naturali tenetur homo ut aliquid recompenset ei qui sibi beneficium contulit. Ille autem qui pecuniam mutuat, aliquod beneficium confert: subvenit enim necessitati indigentis. Ergo si pro hoc beneficio, aliquo certo pacto obliget eum cui mutuat, ad hoc quod aliquid sibi retribuat, non videtur esse pactum illicitum.

6. Præterea. Ius positivum a iure naturali derivatur, ut Tullius dicit in sua Rhetorica (Lib. II. de inventione ante finem libri.) Sed ius civile permittit usuras. Ergo non est contra ius naturale dare mutuum ad usuras. Ergo non est peccatum.

7. Præterea. Si dare mutuum ad usuram sit peccatum, oportet quod alicui virtuti opponatur, & cum in communicatione quadam consistat, scilicet in mutuo, videtur maxime iustitiæ opponi, si peccatum sit: nam iustitia circa huiusmodi communicationes consistit, ut dicitur in V. Ethic. (cap. II. non procul a fin. & cap. IV.) Sed iustitiæ non opponitur: non enim potest dici, quod ille qui solvit usuras, iniustum patiatur: neque enim patitur iniustum a seipso, quia nullus sibi ipsi facit iniustum, ut Philosophus probat in V. Ethic. (Lib. III. cap. ult.) neque etiam ab alio, quia nullus patitur ab alio iniustum, nisi per dolum, aut violentiam, quorum neutrum est in proposito: quia volens, & sciens ille qui accipit mutuum, usuras solvit. Ergo nullo modo patitur iniustum: ergo nec usurarium facit iniustum: non ergo peccat.

8. Sed dicendum, quod est ibi violentum mixtum: vult enim ille qui accipit mutuum, usuras dare quasi coactus. Sed contra. Violentum mixtum ibi habet locum ubi aliqua necessitas imminet, sicut patet in eo qui proiicit merces in mare, ne periclitetur navis. Sed quandoque aliqui accipiunt mutuum ad usuram absque magna necessitate. Ergo ad minus in tali casu concedere mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

9. Præterea. Quilibet potest alienare illud cuius est dominus. Sed ille qui dat usuram, est dominus suæ pecuniæ, quam usurario dat. Ergo potest eam alienare; & ita usurarius qui recipit, potest eam licite retinere.

10. Præterea. In contractu mutui duæ personæ concurrunt, scilicet debitoris, & creditoris. Sed creditor potest dimittere de eo quod sibi debetur. Ergo & debitor potest absque peccato amplius dare.

11. Præterea. Multo gravius est occidere hominem quam accipere pretium pro pecunia mutuata. Sed occidere hominem in aliquo casu licet. Ergo multo magis dare pecuniam ad usuram in aliquo casu est licitum.

12. Præterea. Illud ad quod homo se obligat, licite potest ab eo exigi. Sed ille qui dat usuram, ad hoc se obligavit, quando mutuum accepit. Ergo licite usurarius potest exigere.

13. Præterea. Simonia committitur, quodcumque munus accipiatur, sive a lingua, sive a manu, sive ab obsequio. Si ergo accipere munus a manu pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, pari ratione etiam videretur quod etiam quodcumque obsequium aliquis acciperet pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale: quod videtur valde durum.

14. Præterea. Duplex est interesse. Quoddam quidem ex eo quod aliquid non adest, quia scilicet aliquis non acquisivit quod acquirere potuisset; & ad hoc interesse non obligatur aliquis. Aliud est interesse ex eo quod aliquid abest, quia scilicet aliquid subtractum est alicui de hoc quod habebat; & de tali interesse nascitur obligatio. Sed contingit quandoque quod ex pecunia mutuata aliquis damnificatur in eo quod habebat. Ergo videtur quod possit pro hoc interesse aliquid accipere absque peccato.

15. Præterea. Laudabilius videtur concedere alicui pecuniam pro aliqua utilitate quam pro sola ostentatione. Sed quando aliquis concedit alicui pecuniam suam causa ostentationis, ut ille divitem se demonstret, potest absque peccato pretium inde accipere. Ergo multo magis, si pro aliqua necessitate pecuniam suam concedat.

16. Præterea. Facta Christi nobis proponuntur in sacra Scriptura, ut ea imitemur, secundum illud Ioan. XIII. 15. *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis*. Sed Dominus de seipso dicit Luc. XIX. 23. *Ego veniens cum usuris exegissem illam*, scilicet pecuniam mutuam. Ergo exigere usuras non est peccatum.

17. Præterea. Quicumque consentit alicui peccanti mortaliter, etiam ipse mortaliter peccat: dicitur enim Roman. I. 32. quod *digni sunt morte non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed ille qui accipit mutuo pecuniam ad usuras, consentit accipienti usuras. Si ergo mutuare

re pecuniam ad usuras est peccatum mortale, etiam accipere mutuo pecuniam sub usuris, erit peccatum mortale: quod per contrariam consuetudinem multorum bonorum falsum esse videtur.

18. Præterea. Ille qui subministrat peccanti mortaliter, peccare videtur, sicut si quis mutuaret arma furenti, vel interficere volenti. Si ergo usurarius mortaliter peccat mutuans pecuniam ad usuras, videtur quod etiam illi qui apud eos deponunt pecunias, mortaliter peccent.

19. Sed dicendum, quod si absque necessitate aliquis pecuniam accipiat mutuo sub usuris, aut apud usurarium deponat suam pecuniam, mortaliter peccat; si vero ex necessitate, a peccato excusatur. Sed contra. Necessitas accipiendi mutuum sub usuris, non potest esse nisi ad evitandum aliquod damnum temporale. Sed pro nullo temporali damno debemus consentire, aut materiam ministrare alterius peccato: quia plus debemus diligere animam proximi quam omnia temporalia bona. Ergo pro tali necessitate non excusantur prædicti a peccato mortali.

20. Præterea. Maius peccatum videtur esse furtum quam dare pecuniam mutuo ad usuram: quia illud est omnino involuntarium, hoc autem est aliquo modo voluntarium ex parte eius cuius pecunia accipitur. Sed furtum aliquando potest esse licitum, sicut patet de filiis Israel, qui acceperunt ab AEgyptiis mutuo vasa, quæ non reddiderunt, ut dicitur Exod. XII. Ergo multo magis mutuare pecuniam ad usuram, potest esse sine peccato.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit: *Malignam fenoris excogitationem si quis appellaret furtum, aut homicidium, non peccabit. Nam quid refert suffosso pariete quemquam erepta possidere, an fenorum necessitate possidere illicita?* Sed homicidium, & furtum est peccatum mortale. Ergo etiam dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

Præterea. Si propositum in proposito, & oppositum in opposito, ut Philosophus dicit. Sed non dare pecuniam mutuo ad usuram, ducit homines ad vitam: dicitur enim Ezech. XVIII. quod qui usuras non acceperit, vita vivet: & in Psalm. XIV. 5. *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, hic accipiet benedictionem a Domino*. Ergo accipere usuram ducit ad mortem, & aufert divinam benedictionem: est ergo peccatum mortale.

Præterea. Omne quod est contra præceptum legis divinæ, est peccatum mortale. Sed dare pecuniam ad usuram est contra præceptum legis divinæ: dicitur enim Exod. XXII. 25. (a) *Si pecuniam tuam ad usuram dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes*. Ergo dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod dare pecuniam mutuo ad usuram est peccatum mortale. Nec ideo est peccatum, quia est prohibitum; sed potius ideo est prohibitum, quia est secundum se peccatum: est enim contra iustitiam naturalem. Et hoc patet, si quis recte consideret usuræ rationem. Dicitur enim usura ab usu, eo scilicet quod pro usu pecuniæ pretium quoddam accipitur, quasi ipse usus pecuniæ mutuatæ vendatur. Est autem considerandum, quod diversarum rerum diversus est usus. Quædam enim sunt quarum usus est consumptio substantiæ ipsarum rerum, sicut proprius usus vini est ut bibatur, & in hoc consumitur vini substantia: & similiter proprius usus tritici, aut panis est ut comedatur, quod est consumptio ipsius tritici, vel panis: ita etiam proprius usus pecuniæ est ut expendatur pro commutatione aliarum rerum. Sunt enim inventa numismata commutationis gratia, ut Philosophus dicit in VII. Politic. (cap. V. & VII.) Quædam vero res sunt quarum usus non est consumptio substantiæ ipsarum, sicut usus domus est inhabitatio: non est autem de ratione inhabitationis, quod domus (b) diruatur; si autem contingat quod domus inhabitando in aliquo melioretur, vel deterioretur, hoc est per accidens: & idem est dicendum de equo, & veste, & aliis huiusmodi. Quia ergo huiusmodi res non consumuntur per usum per se loquendo, ideo seorsum potest concedi, aut vendi aut res ipsa, aut usus, vel simul utrumque: potest enim aliquis vendere domum, retinendo sibi usum domus ad tempus; & similiter potest aliquis vendere usum domus retinendo sibi proprietatem, & dominium domus. Sed in illis rebus quarum usus est consumptio, non est aliud usus rei quam ipsa res: unde cuicumque conceditur usus talium rerum, conceditur etiam & ipsarum rerum dominium, & e con-

(a) Vulgata. *Si pecuniam mutuam dederis*. (b) *Al.* dirimatur.

e converso. Cum ergo aliquis pecuniam mutuat sub hoc pacto quod restituatur sibi pecunia integra, & ulterius pro usu pecuniæ vult certum pretium habere, manifestum est quod vendit seorsum usum pecuniæ, & ipsam pecuniæ substantiam. Usus autem pecuniæ, ut dictum est, non est aliud quam eius substantia: unde vel vendit id quod non est; vel vendit idem bis, ipsam scilicet pecuniam, cuius usus est consumptio eius: & hoc est manifeste contra rationem iustitiæ naturalis. Unde mutuare pecuniam pro usura, est secundum se peccatum mortale: & eadem ratio est de omnibus aliis rebus quarum substantia per usum consumitur; sicut patet in vino, tritico, & aliis huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod accipere ad usuram ab extraneis, non fuit concessum Iudæis quasi licitum, sed permissum, ut scilicet pro hoc non punirentur pœna temporali. Cuius quidem permissionis fuit ratio, quia proni erant ad avaritiam: unde permissum fuit eis minus malum, scilicet accipere usuras a Gentibus, ut vitaretur maius malum, scilicet accipere usuras a Iudæis Deum colentibus. Sed postmodum per Prophetas admoniti sunt ut totaliter ab usuris abstinerent, ut patet per auctoritates in contrarium inductas (in arg. Sed contra.)

Ad secundum dicendum, quod fenerare quandoque large accipitur pro mutuare, ut patet Eccli. xxix.10 (a) *Multi vero causa nequitiæ non fenerati sunt*, idest non mutuaverunt. Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat: & ideo quod dicitur, *Fenerabis*, intelligendum est, mutuabis; ut per hoc detur intelligi, quod intantum affluerent temporalibus bonis, quod ipsi aliis possent mutuare, & a nullo mutuum indigerent accipere.

Ad tertium dicendum, quod secundum superficiem litteræ Evangelii potest esse sensus, quod dare mutuum sit consilium; sed si detur mutuum, quod detur absque spe usurarii lucri, hoc est præceptum: & quantum ad primum ponitur cum consiliis. Vel potest dici, quod quædam sunt secundum rei veritatem præcepta, vel prohibitiones, quæ tamen sunt supra præcepta secundum Pharisæorum intellectum; sicut (b) Matth. v. super hoc præceptum, *Non occides*, quod Pharisæi intelligebant de homicidio exteriori, Dominus supereraddit: *Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*. Et hoc modo, quantum ad Pharisæos existimantes non esse prohibitum universaliter pecuniam ad usuram dari, ponitur inter consilia ut detur mutuum absque spe usurarii lucri. Vel potest dici, quod non loquitur ibi de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine. Non enim debemus bona nostra facere, sperantes ab homine retributionem, sed a solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod domus, & equus deteriorantur per usum: & ideo pro recompensatione potest aliquid accipi; pecunia autem non deterioratur. Sed ista ratio nulla est, quia secundum hoc aliquis non posset iuste accipere maius pretium pro domo sua locata, quam domus inde deterioretur. Est ergo dicendum, quod venditur ipse usus domus licite; non autem pecuniæ propter rationem supradictam.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. 11.) recompensatio beneficii accepti aliter fit in amicitia utilis, & aliter in amicitia honesti: quia in amicitia utilis est mensuranda recompensatio secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium accipit; in amicitia autem honesti est recompensatio mensuranda secundum affectum eius qui beneficium dedit. Obligare autem ex certo pacto ad beneficium recompensandum, non competit amicitiæ honesti: quia in tali amicitia amicus benefaciens affectum amici inclinat ut sibi gratis & liberaliter recompenset cum opportunitas fuerit. Sed obligare certo pacto ad recompensandum beneficium, est proprium in amicitia utilis: & ideo non debet obligari ad plus reddendum quam accepit. Non autem aliquis aliquid plus accepit quam ipsam quantitatem pecuniæ: quia eius usus, qui est pecuniæ consumptivus, non est aliud quam ipsa pecunia: & ideo non debet ad plus obligari quam ad restituendum pecuniam.

Ad sextum dicendum, quod ius positivum principaliter intendit bonum commune multitudinis. Contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum, provenit maximum detrimentum communitati: & ideo quandoque ius positivum permittit aliquid dispensative, non quia sit iustum id fieri, sed ne communitas maius incommodum patiatur; sicut etiam Deus aliqua permittit mala fieri in mundo, ne impediantur bona quæ

(a) Vulgata: *Multi non causa nequitia*. (b) *Al. redundat* Dominus.

quæ ex his malis ipse elicere novit. Et hoc modo ius positivum permisit usuras propter multas commoditates quas interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutuata, licet sub usuris.

Ad septimum dicendum, quod iste qui dat usuram, patitur iniustum non a seipso, sed ab usurario: qui licet non inferat ei violentiam absolutam, infert tamen ei quamdam violentiam mixtam: quia scilicet necessitatem habenti accipere mutuum, gravem conditionem imponit, ut scilicet plus reddat quam sibi præstetur. Et est simile si quis alicui in necessitate constituto venderet rem aliquam multo amplius quam valeret: esset enim iniusta venditio, sicut & usurarii mutuatio est iniusta.

Ad octavum dicendum, quod duplex est necessarium, ut dicitur in V. Metaph. (com. vi.) Quoddam quidem sine quo res non potest esse, sicut cibus est necessarius; quoddam vero est necessarium sine quo res quidem potest esse, non tamen ita bene & commode; & secundum hoc omnia utilia necessaria dicuntur. Semper autem ille qui mutuum accipit, patitur necessitatem vel primo, vel secundo modo.

Ad nonum dicendum, quod ille qui dat pecuniam suam usurario, non dat simpliciter voluntarius, sed quodammodo coactus, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod sicut creditor licite potest minus accipere sua propria voluntate, ita etiam debitor potest sua propria voluntate amplius dare, & ille cui dat, licite recipere; sed si hoc deducatur in pactum mutui, pactum est illicitum, & illicita est acceptio.

Ad undecimum dicendum, quod occidere non est communiter contra Deum, ut nec mutuare; & utrumque potest bene, & male fieri: sed occidere innocentem, importat determinationem mali; & hoc numquam potest bene fieri, sicut nec dare mutuum ad usuram.

Ad duodecimum dicendum, quod quando obligatio est licita, licite potest exigi ab homine id ad quod se obligavit; sed ipsa obligatio usuraria est naturaliter iniusta: unde non potest usurarius licite exigere id ad quod alium illicite obligavit.

Ad decimumtertium dicendum, quod munus aliquod vel a manu, vel a lingua, vel ab obsequio, potest usurarius sperare ex mutuo quod concedit, dupliciter. Uno modo, quasi debitum ex quadam obligatione tacita vel expressa; & sic quodcumque munus speret, illicite sperat. Alio modo potest aliquod munus sperare, non quasi debitum, sed quasi gratuitum, & absque obligatione præstandum; & sic licite potest ille qui mutuat, sperare aliquod munus ab eo cui mutuat; sicut qui facit servitium alicui, confidit de eo ut amicabiliter suo tempore servitium faciat. Alia tamen ratio est de simoniaco, & de usurario: quia simoniacus non dat id quod est suum, sed id quod est Christi: & ideo non debet sperare aliquam recompensationem sibi fiendam, sed solum honorem Christi, & utilitatem Ecclesiæ; sed usurarius nihil alteri præstat, nisi quod suum est: unde potest aliquam amicabilem recompensationem sperare per modum prædictum.

Ad decimumquartum dicendum, quod ex pecunia mutuata potest ille qui mutuat, incurrere damnum rei iam habitæ dupliciter. Uno modo, ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino; & in tali casu ille qui mutuum accepit, tenetur ad interesse. Alio modo infra tempus deputatum, & tunc non tenetur ad interesse ille qui mutuum accepit. Debebat enim ille qui pecuniam mutuavit, sibi cavisse ne detrimentum incurreret. Nec ille qui mutuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis. Et est etiam simile in emptione. Qui enim emit rem aliquam, tantum pro ea iuste dat quantum valet; non autem quantum ille qui vendit, ex eius carentia damnificatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. Politic. (cap. vi.) duplex usus potest esse alicuius rei: unus proprius, & principalis; alius secundarius, & communis; sicut calceamenti proprius & principalis usus est calceatio, secundarius autem commutatio. Pecuniæ autem e converso principalis usus est commutatio (propter hanc enim pecunia facta est) secundarius autem usus pecuniæ potest esse quicumque alius, puta quod ponatur in pignore, vel quod ostentetur. Commutatio autem est usus quasi consumens substantiam rei commutatæ, inquantum facit eam abesse ab eo qui commutat. Et ideo si quis pecuniam suam alteri concedat ad usum commutationis, qui est proprius pecuniæ, & pro hoc usu pretium aliud quærat ultra sortem, erit contra iustitiam; si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio

tio

tio quæ eſt de rebus illis quæ ipſo uſu non conſumuntur, quæ licite locantur, & conducuntur. Unde ſi quis pecuniam ſignatam in ſacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore, & exinde pretium accipiat, non eſt uſura, quia non eſt ibi contractus mutui, ſed magis locatio & conductio: & eadem eſt ratio, ſi quis concedat alteri pecuniam ad uſum oſtentationis: ſicut e converſo ſi quis concedit alteri calceamenta ad uſum commutationis, & ex hoc aliud pretium quæreret ultra calceorum valorem, eſſet uſura.

Ad decimumſextum dicendum, quod uſuræ ibi metaphorice dicuntur ſuperexcreſcentiæ ſpiritualium bonorum, quas Deus requirit a nobis propter noſtram utilitatem. Ex metaphoricis autem locutionibus non poteſt argumentario trahi.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod aliud eſt conſentire alicui in malitia, aliud eſt uti malitia alicuius ad bonum. Ille enim alicui in malitia conſentit cui placer ut ille malitiam exerceat, & ad hoc forte eum inducit: & hoc ſemper eſt peccatum. Utitur autem malitia alicuius qui hoc quod aliquis malum facit, retorquet ad aliquod bonum: & ſic etiam Deus utitur peccatis hominum, ex eis eliciens aliquod bonum. Unde & homini licet uti peccato alterius in bonum. Et hoc patet per Auguſtinum (epiſtol. cliv.) qui Publicolæ quærenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falſos deos iurat, in quo manifeſte peccat, reſpondit, quod qui utitur fide illius quem conſtat iuraſſe per deos falſos, & hoc non ad malum, ſed ad bonum, non peccato illius ſe aſſociat, quo per dæmonia iuravit, ſed pacto bono eius, quo fidem ſervavit. Si cui tamen placeret quod alius per falſos deos iuraret, & ad hoc eum induceret, peccaret. Similiter dicendum eſt in propoſito, quod ſi aliquis propter aliquod bonum utatur malitia uſurarii, accipiens ab eo mutuum ad uſuram, non peccat; ſi vero perſuaderet quod mutuaret ſuam pecuniam ad uſuram ei qui mutuare ad uſuram paratus non eſſet, abſque dubio in omni caſu peccaret, tamquam peccanti conſentiens.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ſi quis ea intentione pecuniam alicui uſurario committeret, ut exinde lucrum uſurarium quæreret, abſque dubio peccaret tamquam conſentiens in peccatum: & idem videtur dicendum de eo qui concedit pecuniam ſuam ſcienter ei de quo credit quod utatur ea ad uſurarium lucrum, quod alias exercere non poſſet. Si vero aliquis pecuniam ſuam uſurario tradat alias uſuras exercenti, non ut ille lucretur, ſed propter ſuam neceſſitatem, magis utitur malitia eius quam in peccatum ipſius conſentiat, vel materiam peccandi ei tradat: & ideo hoc abſque peccato fieri poteſt.

Ad decimumnonum dicendum, quod pro nullo incommodo corporali vitando debet homo conſentire in peccatum alterius; ſed tamen pro aliquo incommodo vitando poteſt homo licite uti malitia alterius, vel materiam ei non ſubtrahere, ſed præbere: ſicut ſi latro aliquem iugulare vellet, & ad vitandum mortis periculum aliquis latroni theſaurum ſuum diripiendum detegeret, non peccaret, exemplo illorum decem virorum, qui dixerunt ad Iſmael: *Noli occidere nos, quia habemus* (*a*) *theſaurum in agro*, ut habetur Hierem. xli. 8.

Ad viceſimum dicendum, quod hoc quod filii Iſrael vaſa mutuo accepta aſportaverunt, non fuit furtum, quia res illæ in eorum dominium tranſierunt auctoritate eius qui eſt Dominus omnium.

QUAESTIO XIV.

De gula,

in quatuor articulos diviſa.

PRimo enim quæritur, utrum gula ſit peccatum.

Secundo. Utrum gula ſit peccatum mortale.

Tertio. Utrum convenienter aſſignentur ſpecies gulæ.

Quarto. Utrum ſit vitium capitale.

ARTICULUS I.

Utrum gula ſemper ſit peccatum.

QUæſtio eſt de gula. Et primo quæritur utrum gula ſemper ſit peccatum. Et videtur quod non. Nullus enim peccat in eo quod vitare non poteſt, ut Auguſtinus dicit in Lib. de lib. arb. (III. cap. xviii.) Sed gulam nullus vitare poteſt: dicit enim Gregorius XXX. Moral. (cap. xxviii. ante

 te

(a) *Vulgata* theſauros.

te med.) quod *per esum voluptas necessitati misceatur. Quid necessitas petat, & quid voluptas suppetat, ignoratur*. Ergo gula non est peccatum.

2. Præterea. Augustinus dicit X. Confess. (cap. xxxi.) *Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumat?* Sed hoc ad gulam pertinet. Gula ergo non potest vitari. Non ergo gula est peccatum.

3. Præterea. Augustinus dicit in II. de lib. arb. (Lib. III. circa princ.) quod ibi nulla culpa est, ubi natura, & necessitas dominatur. Sed ad actum gulæ natura, & necessitas movet. Ergo videtur quod gula non sit peccatum.

4. Præterea. Sicut Philosophus dicit in II. de Anima (com. xxviii.) esuries est appetitus cibi. Ergo immoderata esuries est immoderatus appetitus cibi sumendi, in quo consistit ratio gulæ. Sed non est in potestate nostra quin immoderate esuriamus. Ergo vitare gulam non est in potestate nostra. Non est ergo peccatum.

5. Præterea. Augustinus dicit X. Confess. (cap. xxxi. paulo a princ.) *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam*. Sed in sumptione medicamentorum non ponitur aliquod peccatum. Ergo videtur quod nec gula, quæ consistit circa sumptionem alimentorum, sit peccatum.

6. Præterea. Omne peccatum opponitur alicui virtuti, sicut extremum medio, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. vi. a med.) Sed gula non opponitur temperantiæ, vel sobrietati, sicut extremum medio: quia oporteret quod virtus corrumperetur per defectum sumptionis cibi; quod videtur esse falsum: quia hoc pertinet ad abstinentiam, ut patet in ieiuniis, & aliis huiusmodi. Gula ergo non est peccatum.

Sed contra. Illud videtur esse peccatum per quod sicut per hostem a spirituali conflictu impedimur. Sed gula est huiusmodi: dicit enim Gregorius XXX. Moral. (cap. xxvi. parum a princ.) quod ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, domatur. Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. malum animæ est præter rationem esse: unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum quam actus inordinatus, sive malus. Contingit autem a regula rationis discedere & in actionibus exterioribus, & in interioribus animæ passionibus, quæ debent per regulam rationis ordinari. Unde tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum, quanto huiusmodi passiones difficilius regulæ rationis subduntur. Inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum rationem ordinare, & maxime delectationes naturales, quæ sunt contemporaneæ vitæ nostræ: & huiusmodi sunt delectationes in cibis, & potibus, sine quibus humana vita transigi non potest: & ideo circa huiusmodi delectationes plurimum a regula rationis discedtur. Quando vero concupiscentia huiusmodi delectationum transcendit regulam rationis, est peccatum gulæ: unde dicitur, quod gula est immoderatus appetitus edendi. Non autem peccatum gulæ consistit circa exteriores actus, circa ipsam scilicet sumptionem, nisi ex consequenti, inquantum scilicet ex inordinata concupiscentia cibi procedit; sicut est in omnibus aliis vitiis quæ sunt circa passiones. Unde Augustinus dicit in X. Confess. (cap. xxxi. a med.) *Non ego immoderantiam obsonii timeo, sed immoderantiam cupiditatis*. Unde patet quod gula principaliter esse dicitur circa passiones: & opponitur temperantiæ, prout est circa concupiscentias, & delectationes quæ sunt in cibis, & potibus.

Ad primum ergo dicendum, quod regula rationis hæc est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturæ, & bonæ habitudini hominis, & conversationi eorum cum quibus vivit, ut dicitur in III. Ethic. Quando ergo secundum hanc regulam rationis appetit aliquis, & sumit cibum, secundum necessitatem sumit; quando vero ultra hoc excedit, transcendit regulam rationis, a medio virtutis discedens, ut satisfaciat voluptati. Sed, sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. ult.) a medio virtutis quandoque quidem multum receditur, & istud de facili percipi potest: quandoque autem parum receditur, & istud est imperceptibile: unde parum habet de ratione peccati: & quantum ad hoc intelligendum est verbum Gregorii.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque sumit cibum extra metas necessitatis, peccat vitio gulæ: potest enim contingere quod id quod credit sibi esse necessarium, sit superfluum: & tunc concupiscentia

tia sibi non est immoderata, quia non recedit a regula rationis. Gula autem, sicut dictum est (in corp. art.) non importat primo & per se immoderatam cibi sumptionem, sed immoderatam concupiscentiam sumptionis ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturæ corporalis: unde magis potest esse cognita secundum artem medicinæ quam secundum rationem prudentiæ, secundum quam tamen potest diiudicari, utrum concupiscentia sit moderata, vel immoderata; quamvis de facili nec hoc cognosci possit, ubi non multum a ratione discedit ur, sicut dictum est. Sed hoc homo præcipue potest ex auxilio Dei: & ideo Augustinus post verba inducta subdit: *Quisquis est*, scilicet qui non sumit cibum extra metas necessitatis, *magnus est, magnificet nomen tuum.*

Ad tertium dicendum, quod ad sumendum cibum natura, & necessitas inducit; sed in actu gulæ transcenditur naturæ necessitas, secundum quam ratio concupiscentiam moderatur.

Ad quartum dicendum, quod duplex est appetitus cibi. Unus quidem appetitus naturalis, secundum quod vis appetitiva, retentiva, digestiva, & expulsiva deserviunt nutritivæ, quæ est potentia animæ vegetabilis; & talis appetitus est esuries, quæ non sequitur aliquam apprehensivam; sed sequitur naturæ indigentiam: unde excessus esuriei non est peccatum moris; sed magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat. Alius est appetitus sesitivus consequens apprehensionem, in quo sunt animæ passiones; & huius appetitus immoderata concupiscentia in sumendis cibis, habet rationem gulæ: unde ratio procedebat ex æquivoco.

Ad quintum dicendum, quod alimenta conveniunt cum medicamentis in hoc quod utraque sumuntur contra defectus naturæ corporalis; sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primo quidem quia medicamenta sumuntur secundum regulam artis medicinæ: unde in sumptione medicamentorum si fit inordinatio, magis imputatur medico danti quam infirmo sumenti. Alimenta vero ut pluries sumit homo proprio arbitrio; & ideo sibi imputatur ad peccatum, si propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum assumat. Secundo differunt, quia sumptio medicamentorum non est delectabilis, sicut sumptio alimentorum; & ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in sumptione ciborum. Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret ultra debitum, contra consilium medici, propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret vitio gulæ.

Ad sextum dicendum, quod superfluum, & diminutum, & medium accipitur in virtute morali, non secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem ad rationem rectam, secundum quam medium virtutis determinatur, ut patet ex ipsa definitione virtutis in II. Ethic. (cap. VI.) & ideo contingit quod aliquando virtus tenet extremum secundum quantitatem absolutam, quæ tamen tenet medium secundum proportionem ad rationem rectam, sicut in IV. Ethic. (cap. III.) Philosophus dicit de magnanimo, quod magnitudine quidem est extremus, quia scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius. Sic ergo virginitas, & paupertas, & ieiunium, extremum tenent secundum quantitatem absolutam; quæ tamen tenent medium secundum proportionem ad rationem rectam, a qua si quis deficiat, etiam per superfluam abstinentiam est peccatum. Unde & Gregorius dicit XXX. Moral. (cap. XXVIII.) *Plerumque dum plus iusto caro restringitur, etiam ab exercitatione boni operis enervatur, ut ad orationem, vel prædicationem non sufficiat, dum incentiva vitiorum funditus suffocare festinat: & sic dum hostem insequimur, etiam civem, quem diligimus, trucidamus.*

ARTICULUS II.

Utrum gula sit mortale vitium.

SEcundo quæritur, utrum gula sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Quia Hebr. XXXII. Super illud, *Ne quis fornicator, aut profanus, ut Esau*, dicit Glossa (ordin.) quod Esau fuit profanus, quia gastrimargus, idest gulosus. Sed tamen nullus dicitur profanus, nisi propter peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

2. Præterea. Virtutes non tolluntur nisi per peccatum mortale. Sed per gulam tolluntur virtutes: dicit enim Gregorius XXX. Moral. (cap. XXVI.) *Dominante gulæ vitio, omne quod fortiter egerunt, perdunt; & dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur.* Ergo gula est peccatum mortale.

3. Præterea. Omne quod corrumpit medium virtutis, corrumpit virtutem, quæ in medio consistit, & per consequens est peccatum

catum mortale. Sed gula corrumpit medium virtutis, sicut dictum est. Ergo gula est peccatum mortale.

4. Præterea. Gravius peccatum est quod homo occidat se ipsum, quam quod occidat alium; & similiter gravius peccatum esse videtur quod aliquis inferat nocumentum suo corpori quam corpori alterius. Sed per gulam infertur nocumentum proprio corpori: dicitur enim Eccli. XXXVII. 33. *In multis escis erit infirmitas; & propter crapulam multi obierunt*. Ergo gula est peccatum mortale, sicut & ira, quæ tendit in nocumentum proximi.

5. Præterea. Sicut ordo præceptorum apparet in benefactis, ita ordo prohibitionum apparet in peccatis. Sed prima prohibitio homini facta fuit de vitio gulæ, ut patet Genes. II. ubi Dominus præcepit Adæ ut de ligno scientiæ boni & mali non ederet. Ergo peccatum gulæ est primum & maximum, & ita videtur esse peccatum mortale.

6. Præterea. Peccatum mortale consistit in aversione a Deo. Sed gula avertit hominem a Deo: quia facit hominem idolatrare, secundum illud Exod. XXXII. 6. *Sedit populus manducare, & bibere: & surrexerunt ludere*, scilicet in honorem idoli. Facit etiam fornicari: dicitur enim Oseæ IV. 10. *Comedent, & non saturabuntur: fornicati sunt, & non cessaverunt*. Ergo gula est peccatum mortale.

7. Præterea. Hieronymus dicit in Lib. contra Iovinianum: *Ciborum aviditas, quæ est avaritiæ mater, quibusdam vinculis animam ligat*. Sed anima non ligatur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

8. Præterea. Hieronymus in eodem Lib. dicit, quod contra naturam est per voluptates defluere. Sed illud quod est contra naturam, est peccatum mortale: quia oportet quod etiam sit contra rationem. Ergo gula, quæ consistit in quodam voluptatum fluxu, est peccatum mortale.

9. Præterea. Omne illud peccatum est peccatum mortale cuius effectus etiam est peccatum mortale. Sed effectus gulæ sunt peccata mortalia semper: quia super illud Psalmistæ (Psalm. CXXXV. 10.) *Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa (ordin. ex Cassiodoro.) „ Luxus, superbia, avaritia sunt quæ primo „ generat venter. " Ergo gula est peccatum mortale.

10. Præterea. Eccli. XXXIX. 31. dicitur: *Initium rei necessariæ vitæ hominum, aqua, ignis, & ferrum, sal, & lac, & panis similagineus, & mel, & bonus uvæ, & oleum, & vestimentum: hæc omnia sicut sanctis in bona, sic impiis, & peccatoribus in mala convertentur*. Glossa (interlin.). „ Peccatoribus, idest abutentibus, convertentur in mala, idest damnationem æternam. " Sed abusus illorum bonorum pluries fit per gulam. Ergo gula meretur damnationem æternam; & ita est peccatum mortale.

11. Præterea. Illud quod facit hominem bestialem, est peccatum mortale, & gravissimum. Sed intemperantia, cuius pars est gula, facit hominem bestialem, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. X.) Ergo gula est peccatum mortale.

12. Præterea. Idolatria est peccatum mortale. Sed gula est idolatria quædam: dicitur enim ad Roman. ult. de quibusdam, quod Domino Christo non serviunt, sed suo ventri: & ad Philippen. III. 18. dicitur: *Multi ambulant quorum finis interitus, quorum deus venter est*. Ergo gula est peccatum mortale.

1. Sed contra. Nullum peccatum mortale invenitur in sanctis viris. Sed gula aliquando in sanctis viris invenitur: dicit enim Augustinus in X. Confess. (cap. XXXI.) *Crapula nonnumquam surrepsit servo tuo: miserberis, ut longe fiat a me*. Crapula autem ad gulam pertinet. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne peccatum mortale alicui præcepto legis contrariatur. Sed gula non contrariatur alicui præcepto legis, ut patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo gula non est peccatum mortale.

3. Præterea. Gregorius dicit X. Moral. (cap. XIV.) exponens illud Iob XI. *Ipse novit hominum vanitatem*: „ Ex vanitate ad „ iniquitatem ducimur, cum prius per le„ via delicta defluimus, ut usu cuncta le„ vigante nequaquam post committere et„ iam graviora timeamus: " & inter alia exemplificat de gula, subdens: „ Dum gu„ læ incumbitur, ad levitatis protinus in„ saniam proditur: " & sic gula inter levia delicta computatur. Sed peccata mortalia non dicuntur levia. Ergo gula non est peccatum mortale.

4. Præterea. Augustinus dicit in sermonibus de purgatorio (serm. IV. in die animarum inter princ. & med.) *Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere*.

Sed

Sed plus accipere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad gulam. Ergo gula non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod cum quaritur de aliquo peccato in generali, utrum sit mortale, debet intelligi quaestio, utrum sit mortale ex suo genere: quia, sicut in superioribus multoties dictum est, in quolibet genere peccati mortalis, puta homicidii, vel adulterii, potest inveniri aliquis motus qui est peccatum veniale: & similiter in quolibet genere peccati venialis potest inveniri aliquis actus, qui est peccatum mortale; sicut in genere verbi otiosi, cum refertur ad finem peccati mortalis. Species autem moralis actus sumitur ex obiecto: unde si obiectum peccati alicuius contrariatur caritati, in qua vita spiritualis consistit, necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie; sicut blasphemia ex suo obiecto contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei, & homicidium quantum ad dilectionem proximi: unde utrumque est peccatum mortale. Peccatum autem gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Ipsa autem ciborum delectatio secundum se considerata non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; sed secundum quod additur inordinatio, potest quodammodo contrariari, & quodammodo non contrariari. Concupiscentia enim huius delectabilis potest esse inordinata dupliciter. Uno modo sic quod excludat ordinem finis ultimi; quod contingit quando talem delectationem homo appetit ut finem ultimum, eo quod non est possibile unius hominis esse multos fines ultimos: & talis inordinatio repugnat caritati quantum ad dilectionem Dei, qui debet diligi ut finis ultimus. Alio modo concupiscentia potest esse inordinata secundum ea quae sunt ad finem, salvato ordine finis ultimi; puta, cum aliquis concupiscit nimium cibum vel potum, non tamen sic concupiscit ut propter hoc consequendum vellet transgredi divina praecepta: & talis inordinatio non repugnat caritati. Est autem de ratione gulae inordinatio concupiscentiae, non tamen est de ratione eius inordinatio tollens ordinem finis ultimi. Et ideo gula secundum rationem suae speciei, non habet quod sit peccatum mortale; sed potest quandoque esse peccatum mortale, & quandoque veniale, secundum iam dictos duos inordinationis modos.

Ad primum ergo dicendum, quod Esau propter gulam dictus profanus est, quia in eo tanta fuit inordinatio concupiscentiae cibi, quod propter cibum primogenita vendidit: unde quodammodo videbatur delectationem cibi concupiscere tamquam finem.

Ad secundum dicendum, quod aliquod peccatum tollit virtutes dupliciter. Uno modo directe, per contrarietatem ad virtutem; & sic tollit virtutes gula quae est peccatum mortale, sicut & cetera peccata mortalia. Alio modo dispositive; & sic etiam peccata venialia tollunt virtutes: quia, ut dicitur Eccli. XIX. I. *qui spernit modica, paulatim decidit*.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum veniale, & mortale corrumpit medium virtutis in actu: non enim esset peccatum, nisi a medio rationis discederetur: sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur caritati, a qua omnes virtutes dependent: & secundum hoc gula quae est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu, sed in actu.

Ad quartum dicendum, quod nocumentum proximi est per se obiectum irae: appetit enim ira vindictam iniustam, quae consistit in proximi nocumento: sed nocumentum proprii corporis non est proprium obiectum gulae, sed consequitur quandoque ad obiectum praeter intentionem; & tale nocumentum est praeter rationem gulae. Si quis tamen scienter propter immoderatam concupiscentiam cibi grave suo corpori nocumentum inferret, nimis comedendo, & nociva sumendo, non excusaretur a peccato mortali.

Ad quintum dicendum, quod illa prohibitio facta Adae non fuit prohibitio vitii gulae: quia poterat absque omni vitio gulae pomum illud comedi, si prohibitio non intervenisset: sed illud fuit praeceptum disciplinae, ut scilicet homo experiretur quid interesset inter obedientiae bonum, & inobedientiae malum, sicut Augustinus dicit super Genes. ad litteram (Lib. VIII. cap. XIII. & XIV.) Unde primum peccatum hominis non fuit gula, sed inobedientia, sive superbia.

Ad sextum dicendum, quod gula dispositive inducit ad idolatriam, & luxuriam; non autem ita quod haec duo sint de ratione gulae: unde non sequitur quod peccatum gulae sit peccatum mortale: quia etiam peccatum veniale potest disponere ad mortale.

Ad ſeptimum dicendum quod peccatum mortale ſimplieiter ligat animam, inquantum impedit eam ne per ſeipſam poſſit redire in ordinem caritatis; ſed peccatum veniale ligat animam ſecundum quid, inquantum impedit virtutem in actu: & ſic gula aliter ligat animam ſecundum quod eſt peccatum veniale, & aliter ſecundum quod eſt peccatum mortale.

Ad octavum dicendum, quod ratio hominis eſt natura: unde quidquid eſt contra rationem, eſt contra hominis naturam. Sic ergo eſſluere voluptatibus eſt contra naturam hominis inquantum tranſcendit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod eſt ſimpliciter eſſe contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quæ ſunt ad finem, quod eſt eſſe contra rationem ſecundum quid, vel magis eſſe præter rationem.

Ad nonum dicendum, quod illa tria dicuntur eſſe eſſectus gulæ, inquantum gula ad illa vitia diſponit; ſed ex hoc non ſequitur quod gula ſemper ſit peccatum mortale.

Ad decimum dicendum, quod uti eſt referre aliquid in ultimum finem, qui nos beatos facit: unde proprie illi abutuntur rebus creatis qui in eis finem conſtituunt, non referendo eas in finem ultimum: & hoc meretur damnationem tam in gula quam in aliis peccatis, per quæ homo ſic abutitur rebus creatis.

Ad undecimum dicendum, quod Philoſophus non dicit, quod intemperantia ſimpliciter faciat hominem beſtialem; ſed quia talibus delectationibus gaudere, & maxime eas diligere eſt beſtiale: & hoc ideo quia huiuſmodi delectationes ſunt in quibus cum beſtiis communicamus. Aliæ enim delectationes ſunt propriæ hominum. Ille autem maxime has delectationes diligit qui in eis finem conſtituit.

Ad duodecimum dicendum, quod illi ſerviunt ventri ſuo tamquam deo qui in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentium finem conſtituunt, qui in ſolo Deo eſt conſtituendus.

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, de facili patet reſponſio: procedunt enim de gula ſecundum quod eſt veniale peccatum.

Oportet autem reſpondere ad ſecundum, quod videtur oſtendere quod gula nullo modo ſit peccatum mortale, quia non contrariatur alicui præcepto. Dicendum eſt enim, quod præcepta decalogi præcipiunt, & prohibent ea quæ manifeſte ratio naturalis habet ut fiant, vel non fiant: cadunt enim in conceptione communi. Unde non omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis decalogi, ſed per quamdam reductionem; ſicur prohibitio ſimplicis fornicationis reducitur ad hoc præceptum, *Non mœchaberis*: & ſimiliter prohibitio gulæ, ſecundum quod eſt peccatum mortale, per reductionem contrariatur præcepto de ſanctificatione ſabbati, per quam intelligitur ſpiritualis quies, quæ impeditur per immoderantiam gulæ.

ARTICULUS III.

Quotnam & quæ ſint gulæ ſpecies.

Tertio quæritur de ſpeciebus gulæ, quas Gregorius aſſignat XXX. Moral. (cap. XXVII.) dicens: *Quinque modis nos gulæ vitium tentat: aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando cibos lautiores quærit; aliquando quæ ſumenda ſunt, præparari accuratius appetit; aliquando in ipſa quantitate ſumendi menſuram refectionis excedit; aliquando ipſo æſtu immenſi deſiderii aliquis peccat*: & continentur in hoc verſu:

Præpropere, laute, nimis, ardenter, ſtudioſe.

Videtur autem quod inconvenienter iſtæ quinque ſpecies gulæ diſtinguantur: differunt enim prædicti modi gulæ ſecundum diverſas circumſtantias: quia *præpropere* reſpicit tempus, *laute* reſpicit ſubſtantiam cibi, & ſic de aliis. Sed circumſtantiæ, cum ſint accidentia actuum, non diverſificant ſpeciem. Ergo ſecundum prædicta quinque non debent diſtingui diverſæ ſpecies gulæ.

2. Præterea. In quolibet peccato contingit tranſgredi regulam ſecundum diverſas circumſtantias; ſicut illiberalis accipit quando non oportet, & ubi non oportet; & ſimiliter ſecundum alias circumſtantias: non tamen ſecundum hoc diſtinguuntur diverſæ illiberalitatis ſpecies. Ergo etiam neque ſunt diſtinguendæ diverſæ ſpecies gulæ, ſecundum prædicta quinque.

3. Præterea. Sicut tempus ponitur una circumſtantia, ita etiam locus, & ſubſtantia peccantis. Si ergo ſecundum tempus accipitur una ſpecies gulæ, debent etiam aliæ ſpecies accipi ſecundum locum, & ſecundum ſeptem alias circumſtantias, ut ſint ſeptem, vel octo ſpecies gulæ.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. X.) temperantia, cui opponitur gula, eſt circa delectationes guſtus, non

non inquantum est gustus, sed inquantum est tactus. Sed *laute*, & *studiose* videntur pertinere ad bonitatem saporis, qui est proprium obiectum gustus. Ergo inconvenienter secundum illa duo assignantur species gulae.

5. Praeterea. Augustinus dicit X. Confess. (cap. XXXI.) quod populus in eremo, non quia carnes desideravit, sed quia escae desiderio adversus Deum murmuravit, meruit improbari. Sed Gregorius XXX. Moral. (cap. VII.) dicit, quod populus despecto manna cibos carnium petiit, quos lautiores putavit. Ergo appetere lauta cibaria non videtur pertinere ad peccatum gulae; & sic videtur quod praedictae species gulae inconvenienter assignentur.

In contrarium est auctoritas Gregorii (loc. cit.) huiusmodi species distinguentis.

Respondeo dicendum, quod in distinguendis speciebus moralium actuum, oportet praecipue attendere ad motiva, quae sunt propria obiecta actuum voluntariorum, eo quod obiectum movens voluntatem est sicut forma ipsius: unde actus voluntarii distinguuntur secundum diversa motiva, sicut actus rerum naturalium secundum diversas formas agentium. Contingit autem quandoque quod idem motivum est causa quod homo transgrediatur medium virtutis secundum diversas circumstantias; & tunc secundum diversas circumstantias inordinatas non sumuntur diversae species peccati; sicut in avaritia movetur homo ad rapiendum aliena & in tempore in quo non debet, & in loco in quo non debet, & a personis a quibus non debet, propter unum & idem motivum, scilicet ut congreget pecuniam: & ideo secundum hoc non diversificantur species avaritiae. Si vero essent diversa motiva ad peccandum, sic essent diversae species avaritiae; puta, si ad transgressionem quarumdam circumstantiarum inclinaretur propter defectum dationis, ad alias autem propter superabundantiam acceptionis. Sic ergo dicendum est, quod praedictae species gulae distinguuntur secundum diversa motiva: ut enim dictum est, peccatum gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Huiusmodi autem inordinatio potest referri vel ad delectationem, vel ad ipsam concupiscentiam. Causa autem delectationis potest esse vel naturalis, vel artificialis. Naturalis quidem, sicut cum aliquis superflue quaerit delectari in esu pretiosarum, & electarum rerum, secundum illud Amos VI. 4. *Qui comeditis agnum de grege, & vitulos de medio armenti*. Causa autem artificialis delectationis, sicut cum aliquis superflue appetit cibos nimis delicate praeparatos. Quantum ergo ad primum modum dicitur *laute*, quantum ad secundum *studiose*. Ex parte vero concupiscentiae potest inordinatio diversificari secundum diversa motiva tripliciter. Concupiscentia enim est quidam motus appetitivae virtutis in delectationem tendens. Inordinata autem vehementia motus etiam in corporalibus secundum tria potest attendi. Primo quidem antequam perveniat ad terminum, in quem tendit; & sic motus vehemens festinat ad terminum pervenire: similiter & concupiscentia, quando est inordinate vehemens, non potest pati dilationem cibi, sed ad esum festinat: & sic accipitur hoc quod dicitur *praepropere*. Secundo vehementia motus consideratur in ipsa perventione ad terminum: quia quod vehementer movetur corporaliter, inordinate coniungitur ei in quod tendit; & similiter quando concupiscentia cibi est vehemens, inordinate homo se habet circa cibi sumptionem; & ad hoc pertinet quod dicitur *ardenter*. Tertio consideratur inordinata vehementia motus corporalis post quam pervenerit ad id in quod tendit, quia non sistit in eo, sed ulterius procedit; & similiter quando aliquis immoderate concupiscit cibum, non sistit concupiscentia eius in cibo moderato, quem natura requirit, sed ulterius sumit: & ad hoc pertinet quod dicitur *nimis*.

Ad primum ergo dicendum, quod praedictae species non diversificantur propter diversas circumstantias, sed propter diversa motiva, ut dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum, & tertium: quia non semper transgressio diversarum circumstantiarum habet diversa motiva.

Ad quartum ergo dicendum, quod gulosus non delectatur in cibis lautis, & studiose praeparatis propter iudicium saporum, sicut faciunt qui vina probant, quod est proprium gustus inquantum est gustus: huius enim delectationis inordinatio magis pertinet ad curiositatem quam ad gulam: sed delectatur gulosus in ipsa sumptione cibi lauti, & studiose praeparati; quae quidem sumptio est per quemdam tactum.

Ad quintum dicendum, quod comedere lauta cibaria non est peccatum, ut Augustinus dicit (Lib. X. Confess. cap. XXXI.) sed concupiscentia inordinata lauti cibi pot-

est esse peccatum, secundum intentionem Gregorii.

ARTICULUS IV.

Utrum gula capitale vitium sit.

QUarto quæritur, utrum gula sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim contingit esse delectationem in sensu gustus, & tactus, ita etiam in aliis sensibus. Sed circa delectationes aliorum sensuum non ponuntur aliqua vitia capitalia. Ergo neque gula, quæ est circa delectationes gustus, debet poni vitium capitale.

2. Præterea. Superbia secundum Gregorium XXXI. Moral. (cap. XXXI. in antiquis exempl. in novis vero cap. XVII.) non ponitur vitium capitale, sed regina vitiorum, quia ex ea omnia vitia oriuntur. Sed ebrietas est radix omnium vitiorum: dicitur enim in Decretis dist. XXXV. (cap. *Ante omnia.*) *Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes ac nutrix est.* Ebrietas autem est quædam species gulæ. Ergo gula non debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea. Unum vitium capitale non numeratur inter filias alterius. Sed immunditia, quam Gregorius ponit XXXI. Moral. (ut sup.) filiam gulæ, pertinet ad luxuriam, secundum illud Ephes. v. 3. *Omnis fornicatio, & immunditia nec nominetur in vobis.* Ergo cum luxuria sit vitium capitale, videtur quod gula non sit vitium capitale.

4. Præterea. Appetere læta est proprie proprium superborum, ut Bernardus dicit (Lib. de gradib. humilitatis in cap. quod incipit, *Proprium est superborum.*) Sed superbia non est filia alicuius vitii capitalis. Cum ergo inepta lætitia ponatur a Gregorio filia gulæ, videtur quod gula non sit vitium capitale.

In contrarium est quod Gregorius XXXI. Moral. (ubi sup.) ponit gulam inter alia vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut in præcedentibus quæstionibus dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet obiectum alicuius vitii est multum a pluribus appetibile, & præcipue inquantum habet aliquam similitudinem cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Una autem de conditionibus felicitatis est delectatio, sine qua felicitas esse non potest: & ideo peccatum gulæ, quod est circa unam maximarum delectationum in cibis & potibus consistentem, est vitium capitale. Oriuntur autem ex gula vitia quædam quæ eius filiæ dicuntur, secundum ea quæ consequi possunt ad immoderatam delectationem in cibis & potibus. Quod quidem considerari potest vel ex parte corporis; & sic ponitur gulæ (*a*) filia *immunditia*, cuius pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione; vel potest considerari ex parte animæ, cuius est regere corpus, & eius regimen impeditur multipliciter propter immoderatam delectationem in cibis & potibus. Et primo quidem quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex nimia sumptione cibi, vel solicitudine circa sumptionem ipsius: quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus per inordinatam cibi sumptionem, ipsa ratio per consequens impeditur; & sic ponitur filia gulæ *hebetudo sensus* circa intelligentiam. Secundo sequitur inordinatio in affectu, qui consopito gubernaculo rationis inordinate afficitur, & sic est *inepta lætitia*. Tertio sequitur inordinatio locutionis; & sic est *multiloquium*: quia dum ratio verba non ponderat, consequens est ut homo ad verba superflua dilabatur. Quarto sequitur inordinatio operis; & sic est *scurrilitas*, idest iocularitas quædam in exterioribus gestibus, proveniens ex defectu rationis, cuius erat exteriora membra componere. Sic ergo est gula vitium capitale, & eius filiæ sunt quinque, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (ut sup.) scilicet *inepta lætitia*, *scurrilitas*, *multiloquium*, *immunditia*, & *hebetudo sensus* circa intelligentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum consequuntur coniunctionem rei delectabilis secundum solam similitudinem; sed delectationes tactus consequuntur coniunctionem rei delectabilis corporalem: & ideo circa delectationes tactus, sicut circa principaliores & maiores, ponuntur vitia capitalia, & non circa delectationes aliorum sensuum, nisi gustus, secundum quod est tactus quidam.

Ad secundum dicendum, quod ex ebrietate sequuntur omnia peccata, non secundum originem causæ finalis, sed secundum prohibentis remotionem, inquantum scilicet removet iudicium rationis, per quod homo a peccato cohibetur: unde non sequitur quod gula, vel ebrietas sit caput omnium vitiorum,

(a) Al. species,

rum, sicut superbia; sed quorumdam specialiter quæ directe ex gula oriuntur sicut proprii eius effectus.

Ad tertium dicendum, quod pollutio corporis potest provenire ex causa animali, puta ex concupiscentia delectationis apprehensæ; & hoc principaliter pertinet ad luxuriam: vel ex causa corporali, & intrinseca, scilicet ex superfluo humore interius abundante, ex quo stimulatur homo ad corporis pollutionem; & secundum hoc immunditia ponitur filia gulæ.

Ad quartum dicendum, quod superbiæ est appetere læta; sed gulæ est ut ex ea lætitia inepta sequatur propter rationem impeditam, ut dictum est.

QUAESTIO XV.

De luxuria,

in quatuor articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum.

Secundo. Utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale.

Tertio. Utrum species luxuriæ convenienter distinguantur.

Quarto. Utrum luxuria sit vitium capitale.

ARTICULUS I.

Utrum quilibet luxuriæ actus peccatum sit.

QUæstio est de luxuria: & primo quæritur, utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum. Et videtur quod non. Fornicatio enim est actus luxuriæ. Sed ipsa connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata, sed secundum se licita: dicitur enim Act. xv. 28. *Visum est Spiritui sancto, & nobis, nihil ultra imponere oneris vobis quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione.* Sed nullus cibi esus secundum se est peccatum, secundum illud I. ad Tim. iv. 4. *Nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo neque fornicatio est peccatum; & ita non omnis actus luxuriæ est peccatum.

2. Præterea. Cognoscere mulierem est actus naturalis, & ita quantum est de se non est peccatum, sicut nec videre ipsam, cum utrumque sit actus cuiusdam naturalis potentiæ. Sed videre mulierem non suam non est peccatum. Ergo neque cognoscere non suam.

3. Præterea. Si fornicatio est peccatum, aut hoc est ratione potentiæ a qua egreditur actus, aut ratione materiæ, aut ratione finis. Sed fornicatio non est peccatum ratione potentiæ, quia potentia a qua egreditur actus, naturalis est: neque etiam ratione materiæ, quia materia est femina ad hunc usum a Deo creata, secundum illud Genes. II. 18. *Faciamus ei adiutorium simile sibi:* potest etiam contingere quod nec ratione finis; puta, si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultum Dei nutriendam. Ergo videtur quod non omnis fornicatio sit peccatum.

4. Præterea. Secundum Philosophum in XV. de animalibus (I. de generat. animalium cap. xix.) semen est superfluum alimenti. Sed alia superflua licitum est qualitercumque emittere, & hoc fit absque peccato. Ergo videtur quod similiter hoc contingit in emissione seminis. Non ergo omnis actus luxuriæ est peccatum.

5. Præterea. Illud quod est peccatum ex genere, non licet fieri quocumque bono fine, secundum illud Rom. III. 8. *Non sicut quidam dicunt nos dicere: Faciamus mala, ut veniant bona.* Sed, sicut dicit Commentator V. Ethic. epices, idest vir virtuosus, committit adulterium cum uxore tyranni, ut tyrannum interficiens liberet patriam. Ergo & adulterium non est secundum se peccatum. Multo ergo minus alii fornicationis actus.

6. Præterea. Nullus actus iusti, inquantum iustus est, est peccatum. Sed fornicatio videtur esse actus iustitiæ: dicitur enim Genes. XXXVIII. 26. quod Iudas dixit de Thamar cum qua fornicatus fuerat: *Iustior me est*, vel *iustificata est ex me*, sicut Hebraica veritas habet, ut Hieronymus dicit (Lib. Qq. Hebraicarum in Genesim.) Ergo fornicatio non est peccatum.

7. Præterea. Augustinus dicit VII. de civit. Dei (Lib. XIV. cap. xi. & Lib. XI. cap. xvII.) quod omne vitium est contra naturam. Sed fornicatio (*a*) non est contra naturam: quia super illud Rom. I. *Nam feminæ eorum immutaverunt naturalem usum*, dicit Glossa (August. in Lib. II. de nuptiis & concup. cap. xix. & xx.) „ Naturalis „ usus est ut vir & mulier in uno concu-

(a) Al. deest non.

„ bitu coeant. " Ergo non est peccatum.

8. Praeterea. Nullum peccatum committitur secundum praeceptum Dei. Sed fornicatio quandoque commissa est secundum praeceptum Dei: dicitur enim Oseae I. 2. *Dixit Dominus ad Oseam: Vade, sume tibi uxorem fornicationum, & fac filios fornicationum*. Ergo fornicatio secundum se non est peccatum.

9. Praeterea. Cuilibet vitio quod in superabundantia consistit, opponitur virtus in diminutione consistens. Sed luxuria importat quamdam superfluitatem circa concupiscentias delectationum in venereis; opposita autem diminutio, quae est (*a*) virginitas, vel perpetua continentia, non est peccatum, sed laudabile aliquid. Ergo neque luxuria semper est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Hebr. XIII. 4. *Sit honorabile connubium in omnibus, & thorus immaculatus: fornicatores enim, & adulteros iudicabit Deus*. Sed illud pro quo homo subiicitur divino iudicio, est peccatum. Ergo fornicatio, & adulterium, & omnes huiusmodi actus luxuriae sunt peccata.

Praeterea. Tobiae IV. 13. dicitur: *Attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione, & praeter uxorem tuam numquam patiaris crimen scire*. Sed actus luxuriae dicuntur qui sunt praeter legitimae uxoris connubium. Ergo omnis luxuriae actus est peccatum.

Respondeo dicendum, quod luxuria est quoddam vitium temperantiae oppositum, prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea; sicut gula opponitur temperantiae, inquantum est moderativa concupiscentiarum circa delectabilia tactus in cibis & potibus. Unde luxuria quidem principaliter importat inordinationem quamdam circa concupiscentias delectationum in venereis secundum superabundantiam. Huiusmodi autem inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, vel etiam ulterius in ipso exteriori actu, qui est inordinatus secundum seipsum, & non solum propter inordinatam concupiscentiam a qua procedit. Ad inordinatam enim concupiscentiam pertinet ut propter concupiscentiam delectabilis aliquis actum exerceat qui secundum se est inordinatus; sicut patet circa concupiscentias pecuniarum: potest enim esse inordinata concupiscentia acquirendi, vel retinendi pecunias suas sibi debitas; & tunc talis acquisitio, vel retentio pecuniae non est vitiosa secundum se, sed solum secundum quod ex immoderata concupiscentia provenit: quandoque vero ex inordinata concupiscentia pecuniarum provenit quod homo etiam velit accipere, vel retinere aliena; & tunc ipsa acceptio vel retentio secundum se inordinata est, & non solum secundum quod ex inordinata concupiscentia procedit: & utrumque pertinet ad vitium illiberalitatis, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. I.) Similiter etiam dicendum est de luxuria: quia quandoque quidem importat solam inordinationem interioris concupiscentiae: sicut patet in eo qui ex immoderata concupiscentia accedit ad uxorem suam: tunc enim ipse actus non est inordinatus secundum se, sed solum secundum quod procedit ex inordinata concupiscentia; quandoque vero cum inordinatione concupiscentiae est etiam inordinatio ipsius actus exterioris secundum seipsum; sicut contingit in omni usu genitalium membrorum praeter matrimonialem actum. Et quod omnis talis actus sit inordinatus secundum seipsum, apparet ex hoc quod omnis actus humanus dicitur esse inordinatus qui non est proportionatus debito fini; sicut comestio est inordinata, si non proportionetur corporis salubritati, ad quam ordinatur sicut ad finem. Finis autem usus genitalium membrorum est generatio, & educatio prolis; & ideo omnis usus praedictorum membrorum, qui non est proportionatus generationi prolis, & debitae eius educationi, est secundum se inordinatus. Quicumque autem actus praedictorum membrorum est praeter commixtionem maris & feminae, manifestum est quod non est accommodus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris & feminae praeter legem matrimonii est improportionata debitae prolis educationi: est enim lex matrimonii instituta ad excludendum vagos concubitus, qui contrariantur certitudini prolis. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quae non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, & per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum: & hoc est contra id quod convenit humanae naturae: quia naturaliter homines sunt soliciti de prolis certitudine, & de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres: quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem aetatem;

(*a*) *Al.* virginitatis.

tem; postea autem ad patrem pertinet educare filium, & instruere eum, & thesaurizare ei in totam vitam. Sic autem videmus & in aliis animalibus, quod in quacumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris & feminæ, ibi non est vagus coitus, sed maris ad aliquam femellam determinate, ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus. Unde manifestum est quod omnis commixtio maris & feminæ præter legem matrimonii excludentem vagos concubitus, est de se inordinata. Non autem nunc agitur, utrum ista determinatio fiat ad unam habendam, vel ad plures, vel divisibiliter: hæc enim ad quæstionem de matrimonio pertinent. Sed qualitercumque hoc fit, oportet quod omnis commixtio maris & feminæ præter matrimonii legem sit inordinata. Sic ergo omnis luxuriæ actus est peccatum vel propter inordinationem actus, vel etiam propter inordinationem solius concupiscentiæ; quæ inordinatio primo & per se ad luxuriam pertinet: dicit enim Augustinus XIII. de civit. Dei (Lib XII. cap. XXVIII.) quod luxuria non est vitium pulchrorum, suaviumque corporum, sed animæ perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus turpia turpioribus, suavia suavioribusque aptamus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostoli volentes in primitiva Ecclesia conversos ex Gentibus simul in unum convenire cum his qui ex Iudæis erant conversi, impedimenta huius unionis excluserunt, ex utraque parte amputantes id quod aliis onerosum esse poterat: & ideo Gentilibus interdixerunt quæ Iudæis erant molesta, non sub hac consideratione an essent peccata vel non, sed solum quia scandalum faciebant. Gentiles enim existimabant omnem cibum secundum se licitum esse ad edendum, quod verum erat; sed Iudæi hoc abhorrebant propter pristinam legis consuetudinem. Et ideo Apostoli Gentilibus interdixerunt pro tempore illo cibos maxime abominabiles Iudæis. E contrario vero Gentiles falso existimabant fornicationem simplicem non esse peccatum, quam Iudæi vere sicut peccatum abominabantur instructi per legem. Et ideo hoc etiam Apostoli prohibuerunt tamquam peccatum, & cum hoc dissidium generans.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse meum ad videndum, quod tamen non est meum ad aliquem alium usum; sicut aurum quod in platea ponitur, est meum ad videndum, non autem ad possidendum. Similiter etiam mulier potest esse alicuius ad videndum, vel etiam ad possidendum, sicut ancilla; non tamen ad usum concubitus est sua, nisi secundum determinationem legis matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod actus luxuriæ est peccatum ratione potentiæ, inquantum scilicet concupiscibilis non continetur sub ordine rationis; & ratione materiæ, quia actus conveniens generationi, & educationi prolis non solum requirit mulierem pro materia, sed etiam mulierem matrimonio determinatam, ut dictum est. Finis etiam ipsius actus secundum suam naturam est inordinatus, licet ex intentione agentis possit esse finis bonus, qui non sufficit ad excusationem actus, ut patet in eo qui furatur intendens eleemosynam dare.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in eodem Lib. semen est superfluum quidem quantum ad actum nutritivæ, sed quo indigetur ad generationem prolis: & ideo omnis voluntaria emissio seminis est illicita, nisi secundum convenientiam ad finem a natura intentum. Alia vero superflua, ut sudor, urina, & huiusmodi, sunt superflua quibus non indigetur: & ideo non refert qualitercumque emittantur.

Ad quintum dicendum, quod ille Commentator in hoc non est sustinendus: pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere, sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter utilitatem aliquam, ut Augustinus dicit in Lib. contra mendacium.

Ad sextum dicendum, quod Thamar dicitur esse iustificata, non propter fornicationem quam commisit, sed quia ex alio genere sibi prolem non quæsivit quam ex eo unde sibi vir debebatur.

Ad septimum dicendum, quod actus luxuriæ potest dici contra naturam dupliciter. Uno modo absolute, quia scilicet est contra naturam omnis animalis; & sic omnis actus luxuriæ præter commixtionem maris & feminæ dicitur esse contra naturam, inquantum non est proportionatus generationi, quæ in quolibet genere animalis fit ex commixtione utriusque sexus: & hoc modo loquitur Glossa. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam, quia est contra naturam propriam hominis, cuius est ordinare generationis actum ad debitam educationem; & sic omnis fornicatio est contra naturam.

Ad octavum dicendum, quod sicut propter

pter præceptum Dei, in cuius potestate sunt omnia, id quod alias fuisset furtum, fuit non furtum filiis Israel AEgyptios spoliantibus, ut dicitur Exod. XII. ita & propter auctoritatem ipsius Dei, qui est supra legem matrimonii, concubitus ille non fuit fornicarius, qui alias fornicarius fuisset: unde dicitur uxor fornicationum, & fornicationum filii, non quia tunc esset fornicatio, sed quia alias fornicatio fuisset.

Ad nonum dicendum, quod virginitas, seu perpetua continentia non opponitur luxuriæ sicut extremum, sed sicut medium, eo quod medium in virtutibus non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut de magnanimo Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1.) Extremum autem secundum diminutionem esset, si quis præter rationem rectam a carnali commixtione abstineret; ut patet in eo qui debitum uxori reddere contemnit, vel qui abstinet propter aliquam reverentiam dæmonum, sicut nigromantici, & virgines vestales.

ARTICULUS II.

Utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale.

SEcundo quæritur, utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Quia super illud I. Timoth. IV. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii „ Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia & pietate est: quam „ aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, „ sine dubio vapulabit, non tamen peribit. " Sed quicumque peccat mortaliter, non solum vapulat, sed perit. Ergo non quicumque patitur lubricum carnis per actum luxuriæ, mortaliter peccat.

2. Præterea. Omne peccatum mortale alicui præcepto divinæ legis contrariatur. Sed inter peccata luxuriæ solum adulterium præcepto legis contrariatur, illi scilicet præcepto, *Non mœchaberis*. Ergo solum adulterium inter actus luxuriæ est peccatum mortale.

3. Sed dicendum, quod in prohibitione mœchiæ, idest adulterii, intelligitur prohibitio omnis illiciti concubitus. Sed contra. In prohibitione maioris peccati non intelligitur prohibitio minoris peccati. Sed adulterium est maius peccatum quam simplex fornicatio. Ergo in prohibitione adulterii non intelligitur prohibitio simplicis fornicationis.

4. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur caritati, per quam est animæ vita, secundum illud I. Ioan. III. 14. *Translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres*. Sed simplex fornicatio non contrariatur neque dilectioni Dei, quia non est peccatum in Deum, neque etiam dilectioni proximi, quia proximo non facit iniuriam: mulier enim sui iuris existens quæ in actum simplicis fornicationis consentit, iniuriam non patitur: quia nullus patitur iniustum volens, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. ult.) Ergo fornicatio secundum suum genus non est peccatum mortale.

5. Præterea. Isidorus dicit in Lib. de summo bono (Lib. II. cap. XXXIX. a med.) quod si delectatio fornicationis plus delectat hominem quam amor castitatis, adhuc peccatum regnat in homine. Ex quo videtur quod fornicatio simul possit esse in homine cum virtute castitatis. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul in homine cum virtute. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

6. Præterea. Peccatum aliquod dupliciter minoratur: uno modo propter infirmitatem hominis; alio modo propter magnitudinem impugnationis. Sed homo patitur maiorem debilitatem circa peccatum luxuriæ quam circa peccatum gulæ: quia generativa, ad quam pertinet peccatum luxuriæ, non solum est corrupta sicut nutritiva, ad quam pertinet peccatum gulæ, sed etiam est infecta. Similiter etiam maior est impugnatio ex parte hostis circa luxuriam quam circa gulam: quia præcipue diabolus impugnat hominem de luxuria, ut patet per illud quod dicitur Iob XL. 11. (*a*) *Virtus est in lumbis eius, & potestas eius in umblico ventris illius*: quod Gregorius refert ad peccatum luxuriæ (Lib. XXXII. Moral. cap. XI. in novis exemp.) Ergo videtur quod peccatum luxuriæ sit minus quam peccatum gulæ, ut supra dictum est. Ergo non omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

7. Præterea. Corruptio naturæ humanæ consistit in rebellione carnis ad spiritum. Sed hæc rebellio consecuta est ex peccato gulæ: dicit enim Bernardus exponens id quod habetur Genes. III. *Vidit mulier lignum &c.* quod ab inordinata concupiscentia ligni

(*a*) Vulgata: *Fortitudo eius in lumbis eius, & virtus illius in umbilico ventris eius*.

gni vetiti subsecuta est rebellio carnis ad spiritum. Ergo vis nutritiva, ad quam pertinet talis concupiscentia, est magis corrupta quam vis generativa; & sic cum non omnis actus gulæ sit peccatum mortale, videtur quod multo minus omnis actus luxuriæ.

8. Præterea. Pœna respondet culpæ. Sed maior pœna consecuta est vim nutritivam ex peccato primi parentis quam aliquam aliam vim animæ: ad nutritivam enim pertinet esuries, & sitis, & alia huiusmodi, quæ interdum ducunt hominem usque ad mortem. Ergo est maior culpa circa nutritivam quam circa generativam; & sic idem quod prius.

9. Præterea. Peccatum mortale esse non potest nisi in ratione, ut (a) patet per Augustinum XII. de Trin. (cap. XII.) Sed quandoque actus luxuriæ exercetur sine deliberatione rationis, sicut patet de Loth, qui ignoranter ad filias suas accessit, ut habetur Genes. XVII. Ergo videtur quod actus luxuriæ non semper sit peccatum mortale.

10. Præterea. Quando ratio absorbetur, non imputatur aliquid homini ad peccatum mortale. Sed in actu luxuriæ tota ratio absorbetur: quia I. Corinth. VI. super illud, *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*, dicit Glossa (interlin.) „ Hic proprie servit a„ nima corpori intantum, ut nihil aliud in „ ipso momento, & experimento tam ma„ gni flagitii cogitare homini liceat, aut „ intendere: quia mentem captivam subdit „ ipsa submersio, & absorptio libidinis. " Ergo videtur quod actus luxuriæ non sit peccatum mortale.

11. Præterea. Deuter. XXIII. super illud, *Non erit meretrix &c.* dicit Glossa (ordin. ex August.) „ Ad eas prohibet accedere „ quarum est (b) venialis turpitudo " Ergo accedere ad meretricem est peccatum veniale.

12. Præterea. Commixtio maris & feminæ ordinata est ad actum generationis, & educationis prolis. Sed quandoque ex fornicario concubitu potest sequi convenienter generatio, & educatio prolis. Ergo non omnis fornicarius concubitus est peccatum mortale.

13. Præterea. Magis impedit bonum generationis, & educationis prolis qui numquam operi generationis intendit quam qui ad mulierem accedit fornicatio concubitu. Si ergo fornicarius concubitus esset peccatum mortale propter impedimentum educationis prolis, multo magis servare continentiam esset peccatum mortale; cum per hoc totaliter generatio prolis impediatur.

14. Præterea. Manifestum est quod ex concubitu mulieris quæ est sterilis, vel vetula, generatio prolis sequi non potest. Sed tamen hoc quandoque fieri potest sine peccato mortali in statu matrimonii. Ergo etiam alii actus luxuriæ ex quibus non sequitur generatio, & debita educatio prolis, possunt esse absque peccato mortali.

15. Præterea. Matth. V. (in Glossa) dicitur, quod si anima fuerit titillata concupiscentia, etsi sit peccatum, non tamen est crimen. Sed talis titillatio est actus luxuriæ. Ergo actus luxuriæ non est crimen, sive peccatum mortale.

16. Præterea. Delectatio fornicationis prout est in cogitatione sola, non est peccatum mortale. Sed consensus in veniale peccatum, non est mortale peccatum. Ergo neque etiam consensus rationis in talem delectationem est peccatum mortale: & tamen est actus luxuriæ: ergo non omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

17. Præterea. Illud quod non est peccatum mortale uni, non est peccatum mortale alteri. Sed consensus in delectationem non est peccatum mortale viro habenti uxorem, quia nec etiam ipse actus est ei peccatum mortale. Ergo neque aliis consensus in delectationem luxuriæ est peccatum mortale.

18. Præterea. Actus etiam luxuriæ sunt tactus, amplexus, & oscula. Sed huiusmodi non videntur esse peccata mortalia: cum enim ad Ephes. V. 3. Apostolus dixisset: *Fornicatio, & immunditia, & avaritia, aut turpitudo* (quæ scilicet consistit in amplexibus, & osculis, ut Glossa (interl.) dicit) *aut stultiloquium, aut scurrilitas nec nominetur in vobis:* postea subiecit: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus non habet hereditatem in regno Christi & Dei*, prætermissa turpitudine, & stultiloquio, & scurrilitate. Ergo videtur quod huiusmodi non sint peccata mortalia excludentia a regno Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galat. V. 19. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria*: & postea subdit: *Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt*. Sed nihil excludit

(a) *Al. deest* patet. (b) *Vide solutionem huius argumenti.*

cludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

Præterea. Matth. v. 28. dicitur: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo:* & ita peccat mortaliter. Sed inter omnes actus luxuriæ primum, & minimum est, ipsam videre mulierem. Ergo multo magis omnes alii actus sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (art. præc.) dictum est, actus luxuriæ potest esse inordinatus dupliciter: uno modo propter solam inordinationem concupiscentiæ; alio modo etiam propter inordinationem ipsius actus. Quando ergo est peccatum luxuriæ propter solam inordinationem concupiscentiæ, sicut cum aliquis libidinose accedit ad suam uxorem, tunc est distinguendum. Quia quandoque est talis inordinatio quæ excludit ordinem finis ultimi, puta cum aliquis intantum concupiscit delectationem veneream, quod ab ea non abstineret propter præceptum Dei, & quod illam mulierem cognoscere vellet, vel etiam aliam præter matrimonii legem; & sic est peccatum mortale, quia concupiscentia non refrenatur intra limites matrimonii. Aliquando vero inordinatio concupiscentiæ non tollit ordinem ultimi finis, quando scilicet aliquis etsi superabundet in concupiscentia delectationis venereæ, tamen (*a*) potius ab ea abstineret quam contra Dei præceptum ageret: nec istam mulierem, aut aliam cognosceret, si sua uxor non esset: quod tunc concupiscentia sistit infra limites matrimonii, & est peccatum veniale, sicut & supra de gula diximus. Si vero sit actus luxuriæ peccatum propter ipsam inordinationem actus, quia scilicet actus non est proportionatus generationi, & educationi prolis; tunc dico quod semper est peccatum mortale. Videmus enim quod peccatum mortale est non solum homicidium, per quod vita hominis tollitur, sed etiam furtum, per quod subtrahuntur exteriora bona, quæ ad vitam hominis sustentandam ordinantur: unde dicitur Eccli. xxxiv. 25. *Panis egentium vita pauperis: qui defraudat illum, homo sanguinis est*. Propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum, in quo est homo in potentia, quam quæcumque res exteriores: unde & Philosophus in sua Politica (Lib. II. de generat. animalium cap. III.) dicit, in semine hominis esse quiddam divinum, inquantum scilicet est homo in potentia. Et ideo inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinquam. Unde manifestum est quod omnis talis actus luxuriæ est peccatum mortale ex suo genere. Et quia appetitus interior accipit bonitatem vel malitiam ex eo quod appetitur, inde est quod etiam appetitus huiusmodi actus inordinati est peccatum mortale, si sit completus, scilicet cum ratione deliberata: alioquin est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur de lubrico carnis secundum quod est veniale peccatum, ut patet in actu matrimoniali, sicut dictum est. Vel potest dici, & melius, quod loquitur etiam de lubrico peccati mortalis. Non est autem simpliciter intelligendum, quod si aliquis in tali lubrico carnis perseveret usque ad mortem, damnationem evadat propter opera pietatis; sed quia opera pietatis frequentata disponunt hominem ad facilius pœnitendum, & postquam pœnituerit, ad peccata præterita facilius expianda: propter quod etiam Dominus Matth. xxv. per opera misericordiæ damnandis solum defectum misericordiæ imputat, quia scilicet non studuerunt per opera misericordiæ peccata præter ita expiare, ut dicit Augustinus XII. de civit. Dei (cap. XVII.)

Ad secundum dicendum, quod per illud præceptum, *Non mœchaberis*, intelligitur prohiberi omnis illicitus usus genitalium membrorum, qui de genere suo est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod præcepta decalogi sunt immediate a Deo populo tradita: unde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rationi cuiuslibet hominis etiam popularis. Qualibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum: & ideo inter præcepta decalogi prohibetur adulterium. Fornicatio vero, & aliæ corruptelæ prohibentur per sequentia legis præcepta, quæ a Deo tradita sunt populo per Moysen: quia scilicet horum inordinatio, cum non manifeste contineat iniuriam proximi, non est omnibus manifesta, sed solum sapientibus, per quos debet ad aliorum notitiam derivari.

Ad quartum dicendum, quod omnes corruptiones luxuriæ, quæ sunt præter legitimum matrimonii usum, sunt peccata in pro-

(a) Al. prius.

proximum, inquantum sunt contra bonum prolis generandæ, & educandæ, sicut dictum est (art. præced.)

Ad quintum dicendum, quod amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, inquantum per rationem naturalem homo iudicat bonum virtutis, & diligit ipsum, & delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat.

Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de quantitate peccati quæ attenditur secundum circumstantias, cui præponderat quantitas peccati quæ attenditur secundum speciem actus. Unde patet quod quantumcumque aliquis inducatur ad faciendum homicidium, gravius est peccatum quam si dicat verbum otiosum etiam sine impulsu. Similiter etiam etsi homo magis impugnetur ad actum luxuriæ quam ad actum gulæ, & in eo sit debilior; quia tamen actus luxuriæ est secundum se mortale peccatum, quia habet materiam indebitam caritati repugnantem, quod actus gulæ non habet, ideo non sequitur quod peccatum luxuriæ sit minus quam peccatum gulæ. Sequeretur autem forte in casu illo quando actus luxuriæ est veniale peccatum: quia si quis utitur superflue cibo suo, venialiter peccat, sicut qui superflue utitur sua uxore, nisi aliud sit quod faciat utrobique peccatum mortale. Si quis autem cibo furtivo utatur, vel prohibito per legem, peccat mortaliter; minus tamen quam fornicator, quanto cibus, vel quælibet res exterior a remotiori se habet ad vitam hominis quam semen humanum, sicut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod in peccato primi parentis gula fuit materiale, sed formale & principale fuit peccatum superbiæ, quo homo noluit sub regula divini præcepti contineri: & ex hoc subsecuta est rebellio carnis ad spiritum, ut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. xv.) non autem ex vitio gulæ.

Ad octavum dicendum, quod rebellio carnis ad spiritum, quæ maxime sentitur in genitalibus membris, maior pœna est quam esuries, & sitis: quia ista est pure corporalis, illa est spiritualis.

Ad nonum dicendum, quod cum ad rationem pertineat consentire ad actum, sicut Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. xii.) non potest esse actus fornicationis absque rationis deliberatione, nisi forte in eo qui usum rationis non habet: & tunc si hoc impedimentum proveniat ex causa illicita, non omnino excusatur a peccato, sicut patet de Loth, qui ex ebrietate commisit incestum; nisi forte ebrietas illa contigerit absque peccato illius, sicut & in Noe accidit propter inexperientiam fortitudinis vini. Si autem causa huiusmodi defectus sit absque culpa, sic actus sequens luxuriæ, vel cuiuscumque peccati non imputatur ad peccatum, sicut patet in furiosis, & amentibus.

Ad decimum dicendum, quod in ipso actu luxuriæ ratio deliberare non potest; sed potuit ante deliberare cum consensit in actum: & ideo imputatur ei ad peccatum.

Ad undecimum dicendum, quod littera illa corrupta est: non enim debet dici, *quorum venialis est turpitudo*, sed *quorum turpitudo est* (a) *venalis*.

Ad duodecimum dicendum, quod actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege; sed bonum privatum subiacet ordinationi uniuscuiusque: & ideo quamvis in actu nutritivæ virtutis, quæ ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cuius est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam Philosophus dicit in II. Polit. (Lib. VII. cap. xvii.) Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse consuevit: & ideo licet in aliquo casu possit salvari intentio naturæ in actu fornicario quantum ad generationem prolis, & educationis; nihilominus actus est secundum se inordinatus, & peccatum mortale.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu in quo erat vacandum multiplicationi humani generis, non erat absque vitio quod aliquis ab actu generationis abstineret, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam; sed tempore gratiæ debet insistere magis ad spiritualem propagationem, ad quam magis apti sunt cælibem vitam agentes: & ideo in hoc statu virtuosius reputatur ab actu generationis abstinere.

Ad decimumquartum dicendum, quod lex communis datur non secundum particularia accidentia, sed secundum communem con-

(a) *Al.* venialis.

siderationem: & ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriæ, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus; non autem ille ex quo non potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus, vel infirmitas.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de actu luxuriæ in quo est vitium propter solam inordinationem concupiscentiæ, quæ tamen non excludit ordinem ultimi finis.

Ad decimumsextum dicendum, quod consensus in id quod est veniale in genere suo, non est peccatum mortale. Delectatio autem fornicationis cogitatæ est peccatum mortale ex genere suo, sicut & ipsa fornicatio; sed quod sit veniale, hoc est per accidens, propter imperfectionem actus, deficiente deliberatione rationis; qua adveniente per consensum deliberatum, redit ad naturam sui generis, ut sit peccatum mortale.

Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. IV. & V.) delectationes in bonitate, & malitia consequuntur operationes delectabiles: & ideo sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale coniugato, est autem peccatum mortale non coniugato; similis etiam differentia est de delectatione, & de consensu in delectationem: non enim potest esse gravius peccatum consensus in delectationem quam consensus in actum, ut patet per Augustinum XII. de Trinit. (cap. XII.)

Ad decimumoctavum dicendum, quod tactus, amplexus, & oscula, inquantum ordinantur ad actum fornicationis, consequuntur consensum; inquantum autem ordinantur ad solam delectationem, consequuntur consensum in delectatione, qui est peccatum mortale. Et ideo utroque modo sunt peccata mortalia: quia cum huiusmodi non sint secundum speciem suam peccata mortalia, sicut fornicatio, & adulterium; sed solum secundum quod ordinantur ad aliud, idest ad consensus prædictos; ideo Apostolus non reiteravit de turpitudine, & scurrilitate, & stultiloquio, sed solum de illis quæ sunt secundum se peccata mortalia.

ARTICULUS III.

Quot, & quæ sint luxuriæ species.

Tertio quæritur de speciebus luxuriæ, quæ sunt *fornicatio*, *adulterium*, *incestus*, *stuprum*, *raptus*, & *vitium contra naturam*. Et videtur quod inconvenienter distinguantur. Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta non distinguuntur nisi secundum materiam, prout scilicet aliquis polluit vel coniugatam, vel virginem, vel alterius conditionis mulierem. Ergo prædicta non sunt diversæ species luxuriæ.

2. Præterea. Luxuria per se consistit circa delectationes venereas, quæ sunt in commixtione maris & feminæ. Sed quod femina sit coniugata, vel soluta, vel virgo, hoc accidit ei. Ergo prædicta non differunt nisi per accidens; & sic non sunt diversæ species, cum differentia per accidens non diversificet speciem.

3. Præterea. Luxuria per se opponitur temperantiæ. Sed aliqua prædictorum opponuntur iustitiæ, præcipue adulterium, & raptus. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur species luxuriæ.

Sed contra est quod Magister in IV. Sent. (dist. XLI.) has species assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum luxuriæ dupliciter habet inordinationem. Uno quidem modo ex parte concupiscentiæ; & talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est inordinatus; & sic semper est peccatum mortale: & ideo ex hac parte, ex qua est maior gravitas peccati, sumuntur species prædictæ luxuriæ. Est autem actus luxuriæ inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio prolis; & sic est *vitium contra naturam*: aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia scilicet mulier non est determinata viro, ut sit sua secundum legem matrimonii: & hoc quidem contingit tripliciter. Primo quia simpliciter non est determinata ut sit sua; & sic est *fornicatio*, quæ est concubitus soluti cum soluta: & dicitur a fornice, idest ab arcu triumphali, quia ad huiusmodi spectacula conveniebant mulieres quæ se prostituebant. Secundo quia non est determinabilis: & hoc vel propter propinquitatem, ex qua reverentia quædam debetur contraria tali actui; & sic est *incestus*, qui est con-

concubitus cum consanguinea, vel affini: aut propter aliquam sanctitatem, vel puritatem; & sic est *stuprum*, quæ est illicita defloratio virginum. Tertio quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonii, & sic est *adulterium*; vel secundum aliquem alium modum, & sic est *raptus*, puta cum puella rapitur de domo patris, cuius curæ subiacet.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta sex non differunt solum materialiter, sed etiam habent diversas rationes deformitatis: & ideo sunt diversæ species peccati.

Ad secundum dicendum, quod licet prædicta accidant mulieri inquantum est mulier; per se tamen considerantur in muliere secundum quod ad matrimonium ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod quia deformitas iniustitiæ ordinatur ad finem intemperantiæ, ideo totum ad genus intemperantiæ pertinet.

ARTICULUS IV.

Utrum luxuria sit vitium capitale.

QUarto quæritur, utrum luxuria sit vitium capitale. Et videtur quod non. Immunditia enim ponitur filia gulæ secundum Gregorium XXXI. Moralium (cap. XXXI. in antiq. exemplarib. in novis vero cap. XVII.) Sed unum vitium capitale non ponitur filia alterius. Cum ergo immunditia ad luxuriam pertineat, ut patet ad Ephes. V. videtur quod luxuria non sit vitium capitale.

2. Præterea. Isidorus dicit in Lib. de summo bono (Lib. II. cap. XXXVIII.) *Qui detinetur superbia, labitur in carnis luxuriam*. Ergo luxuria est filia superbiæ: non ergo est vitium capitale.

3. Præterea. Desperatio est filia accidiæ, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (ut sup.) Sed desperatio causat luxuriam, secundum illud Ephes. IV. 19. *Qui desperantes seipsos, tradiderunt se impudicitiæ*. Ergo luxuria non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (ubi sup.) ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (quæst. præced. art. 4.) dictum est, quia delectatio est una de conditionibus felicitatis, inde est quod vitia quæ habent delectationem pro obiecto, sunt capitalia, utpote habentes finem maxime appetibilem, ad quem alia nata sunt ordinari. Delectatio autem venereorum, quæ est finis luxuriæ, est maxima inter delectationes corporales: & ideo luxuria debet poni vitium capitale, & sunt octo filiæ eius, videlicet *cæcitas mentis*, *inconsideratio*, *inconstantia*, *præcipitatio*, *amor sui*, *odium Dei*, *affectus*, scilicet præsentis sæculi, & *desperatio futuri*, ut patet per Gregorium XXXI. Moralium (ubi sup.) Manifestum est enim quod quando intentio animæ vehementer applicatur ad actum inferioris potentiæ, superiores potentiæ debilitantur, & deordinantur in suo actu: & ideo quando in actu luxuriæ propter vehementiam delectationis tota intentio animæ attrahitur ad inferiores vires, idest ad concupiscibilem, & ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio, & voluntas, defectum patiantur. Sunt autem quatuor actus rationis, secundum quod dirigit humanos actus: quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis recte existimat de fine, qui est sicut principium in operativis, ut Philosophus dicit in II. Physic. (com. LXXXIX.) & inquantum hoc impeditur, ponitur filia luxuriæ *cæcitas mentis*, secundum illud Daniel. XIII. 56. *Species decepit te, & concupiscentia subvertit cor tuum*. Secundus actus est consilium de agendis, quod per concupiscentiam tollitur: dicit enim Terentius in Eunucho: *Quæ res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes*: & loquitur in amore libidinoso: & quantum ad hoc ponitur *inconsideratio*. Tertius actus est iudicium de agendis; & hoc etiam impeditur per luxuriam: dicitur enim Daniel. XIII. 9. quod *averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum*: & quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, dum scilicet homo inclinatur ad consensum præcipitanter non expectato iudicio rationis. Quartus actus est præceptum de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum homo non persistit in eo quod diiudicavit, sicut etiam Terentius dicit Eunucho: *Hæc verba*, quæ scilicet dicis, *te recessurum ab amica, una falsa lacrymula restringet*: & quantum ad hoc ponitur *inconstantia*. Ex parte vero inordinationis affectus duo sunt consideranda: quorum unum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas ut in finem; & quantum ad hoc ponitur *amor sui*, dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem; & per oppositum *odium Dei*, inquantum scilicet prohi-

bet delectationem concupitam: aliud vero est appetitus eorum per quæ consequitur quis hunc finem; & quantum ad hoc ponitur *affectus præsentis sæculi*, idest omnium eorum per quæ ad finem intentum pervenit, quæ ad sæculum istud pertinent; & per oppositum ponitur *desperatio futuri sæculi*, quia dum nimis affectat carnales delectationes, magis despicit spirituales.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur filia gulæ secundum quod causatur pollutio corporis ex causa corporali, idest ex abundantia humorum; non autem ex causa animali, scilicet ex concupiscentia, quæ præcipue pertinet ad luxuriam.

Ad secundum dicendum, quod non est contra rationem vitii capitalis, quod ex superbia oriatur, ex qua omnia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quod desperatio est causa luxuriæ per accidens, sicut removens spem futuræ beatitudinis, propter quam a luxuria aliquis desistit. Origo autem capitalium vitiorum non attenditur secundum causas per accidens, sed secundum causas per se.

QUAESTIO XVI.

De dæmonibus,

in duodecim articulos divisa.

Primo enim quæritur, utrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita.

Secundo. Utrum dæmones sint natura mali, vel voluntate.

Tertio. Utrum diabolus appetierit æqualitatem divinam.

Quarto. Utrum diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis.

Quinto. Utrum liberum arbitrium in dæmonibus possit redire ad bonum.

Sexto. Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus, ut in eum cadat error.

Septimo. Utrum dæmones cognoscant futura.

Octavo. Utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium.

Nono. Utrum dæmones possint transmutare corpora.

Decimo. Utrum dæmones possint movere corpora localiter.

Undecimo. Utrum possint immutare vim cognoscitivam sensus.

Duodecimo. Utrum possint immutare hominis intellectum.

ARTICULUS I.

Utrum dæmones habeant corpora sibi naturaliter unita.

Quæstio est de dæmonibus: & primo quæritur, utrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus XI. super Genes. ad litter. (cap. XIII. a med.) *Inspiritu rationalis creaturæ bonum est hoc ipsum quod vivit, & vivificat corpus; sive aereum, sicut ipsius diaboli, vel dæmonum spiritus; sive terrenum, sicut hominis anima*. Sed corpus quod vivificatur, est naturaliter unitum spiritui vivificanti: quia vita est quoddam naturale. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea. Experientia fit ex multis memoriis, quæ fit ex sensu præteriti, ut dicitur in principio Metaph. & sic ubicumque est experientia, est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In dæmonibus autem est experientia: dicit enim Augustinus in II. super Genes. ad litteram (Lib. I. cap. VII. non remote a fine, & Lib. XII. cap. XVII.) quod quædam vera cognoscunt, partim quia ingeniis subtilioribus vigent, partim experientia callidiore, partim quia a sanctis Angelis discunt. Ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin quod malum in dæmonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, & phantasia proterva. Sed hæc tria pertinent ad partem animæ sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis, & concupiscibilis; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea. Quanto aliquid quod est inferioris ordinis, est superius, tanto maiorem coniunctionem habet cum superiori ordine. Unde in Lib. de causis (prop. XIX.) dicitur, quod ex intelligentiis est quæ est intelligentia tantum, scilicet inferior; & ex eis est quæ est intelligentia divina, scilicet superior; & ex animabus est quæ est anima tantum, sicut brutorum; & ex eis est anima intellectualis, sicut hominum; & ex corporibus quod est corpus tantum, & ex eis

eis quod est corpus animatum: unde Dionysius dicit VII. cap. de divin. Nomin. quod divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum. Sed aer est nobilius corpus quam terra. Cum ergo sint quædam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quædam aerea animata; & huiusmodi dæmones dicimus.

5. Præterea. Illud per quod aliquid alicui convenit, magis est illius rei susceptivum; sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis, vel alterius animalis vivificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quam corpus terrestre; & sic idem quod prius.

6. Præterea. Medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum, scilicet cæleste, participat vita, cum sit animatum, secundum Philosophum: similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, & in inferiori aeris parte, sunt quædam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aere medio sunt quædam corpora animata viventia. Huiusmodi autem non sunt nisi dæmones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo dæmones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

7. Præterea. Id quod inest alicui creaturæ in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei: quia relatio creaturæ ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius dicit in II. Moralium (cap. XII.) quod Angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt; sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus: & Damascenus dicit in II. Lib. (ortho. Fidei cap. III.) quod Angelus incorporeus & immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, & grossum, & materiale invenitur: solus enim essentialiter immaterialis & incorporeus Deus est. Ergo dæmones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint eiusdem naturæ cum Angelis.

8. Præterea. Illud quod ponitur in definitione alicuius, est naturale ei: quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione dæmonis: dicit enim Calcidius in commento super Tymæum: *Dæmon est animal rationale, immortale, passibile animo, æthereum corpore:* & Apuleius dicit in Lib. de Deo Socratis, quod dæmones *sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore æterna*: ut Augustinus introducit in VIII. de civit. Dei (cap. XVI.) Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

9. Præterea. Omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem pœnalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed dæmones sunt huiusmodi: dicit enim Augustinus XXI. de civit. Dei (cap. X.) quod *ignis erit supplicio hominum attributus, & dæmonum: quia sunt prava quædam etiam in dæmonibus corpora*. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

10. Præterea. Illud quod inest alicui a principio suæ creationis, & semper, naturaliter inest ei. Sed corpus inest dæmoni a principio suæ creationis, & semper: dicit enim Augustinus IX. de civit. Dei (cap. X) *Hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne semper huius vitæ miseria tenerentur: hac misericordia indigna iudicata est iniquitas dæmonum, qui in animo passivi, miseria non mortale sicut homines, sed æternum corpus acceperint*. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

11. Præterea. Augustinus dicit XI. de civit. Dei (cap. XXIII.) *Ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum corpus possidet pessimus dæmon; homo autem, & nunc (licet malus longe minoris, mitiorisque malitiæ) & ante peccatum luteum corpus accepit*. Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum. Ergo & dæmon corpus aereum.

12. Præterea. Quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad eius operationem. Sed anima humana, quæ est inferioris naturæ quam dæmon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita, quæ exiguntur ad eius operationes. Ergo cum dæmones indigeant corporibus ad aliquas operationes (alioquin corpora non assumerent) videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

13. Præterea. Plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus, & spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo, qui est inferioris naturæ, sit compositus ex corpore & spiritu, multo magis dæmon, qui est superioris naturæ.

14. Præterea. Nulla alia potentia invenitur a corporeis organis separata, nisi intellectus, & voluntas. Sed dæmones quædam operantur in inferiora corpora, sicut patet Iob I. & II. quæ non operantur sola voluntate: quia hoc est proprium Dei, ut corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut dicit Augustinus in III. de Trin. (cap. VIII.) & per

& per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora, nisi per voluntatem: & sic dæmones habent alias potentias operativas, præter intellectum, & voluntatem. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

15. Præterea. Nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus eius per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo dæmon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus; sed sit aliquid compositum ex corpore & spiritu.

16. Præterea. Virtus imaginativa non est absque organo corporali. Sed in Angelis, & dæmonibus est virtus imaginativa: dicit enim Augustinus XII. super Genes. ad litter. (cap. XXII.) quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione præformant. Ergo Angeli, & dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

17. Præterea. Augustinus dicit in eodem Lib. (cap. XXIII.) quod assumente atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus Angeli, vel dæmonis rapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus huiusmodi species conservantur.

18. Præterea. Materia est causa multitudinis secundum numerum. Sed Angeli, & etiam dæmones sunt plures numero: ponitur enim in eis discretio personalis. Ergo in eis est materia, ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed hæc est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis; substantia est indivisibilis, ut dicitur in I. Physic. (com. XV.) & sic non poterit per materiæ divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in Angelis, & dæmonibus sunt dimensiones corporales; & ita habent corpora naturaliter sibi unita.

19. Præterea. Ubicumque invenitur proprietas corporis, invenitur & corpus. Sed egredi, & moveri est proprie corporum; quod tamen dæmonibus convenit: dicitur enim Iob I. quod egressus est satan a facie Domini. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

1. Sed contra. Nihil compositum ex anima & corpore dicitur spiritus: unde dicitur Isaiæ XXXI. 3. *Aegyptus homo, & non Deus, & equi eorum caro, & non spiritus*. Sed dæmones dicuntur spiritus, ut patet Matth. XII. 43. *Cum immundus spiritus exierit ab homine &c.* Ergo dæmones non habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea. Dæmones, & Angeli sunt eiusdem naturæ. Dicit enim Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. quod dæmones non semper, nec naturaliter sunt mali; sed (a) per defectum angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capit. dicit. Ergo etiam dæmones non habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Præterea. Damascenus dicit in II. Lib. (cap. III.) quod Angeli non circumterminantur, vel continentur; cum a parietibus, & ianuis, & claustris, & signaculis indeterminabiles sint. Si autem haberent corpora naturaliter sibi unita, possent concludi ianuis, & claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur dæmonum mors. Non ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea. Marc. V. 9. dicitur, quod Domino interroganti a dæmonibus, *Quod tibi nomen est?* respondit, *Legio*, *multi enim sumus*. Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. XXVI. super illud *legiones duodecim*) sex millia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot dæmones in uno hominis corpore esse, si essent corporei. Non ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum, quod sive dæmones habeant corpora sibi naturaliter unita, sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei christianæ doctrinam. Dicit enim Augustinus XXI. de civit. Dei (cap. X. parum a princ.) *Sunt quædam etiam sua dæmonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso, atque humido, cuius impulsus flante vento sentitur*. Si tamen quisquam nulla habere dæmones corpora assereret, non est laborandum de hac re, aut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Ut tamen huius quæstionis veritas innotescat, considerandum est, quid de corporeo, & incorporeo, & quid de dæmonibus aliqui sensisse inveniantur.

Aliqui enim, qui primitus de rebus scrutari cœperunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione deriva-

(a) *Al.* obiectum.

rivatus est error Manichaeorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quae non potest esse operatio corporis alicuius, ut probatur in III. de Anima (com. x.) Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui, esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum huiusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in VII. de civit. Dei (cap. vi. in princ.) Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem exclusit per universalem virtutem movendi omnia, ponens, intellectum qui omnia movet, oportere omnibus esse immixtum. Aristoteles autem (VIII. Physic. com. xxxvii. & III. de anima com. iv.) per motus perpetuitatem, quae non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine: unde in VIII. Physic. (com. lxxxix. & seq.) concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali. Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum, & unum (quae sine ratione corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore: & ideo supposito quod primum principium, quod est Deus, neque sit corpus, neque corpori unitus, posuerunt aliqui, hoc solius Dei proprium esse, ceteras vero spirituales substantias corporibus unitas esse. Unde Origenes dicit in I. Periarchon (cap. vi. in fin.) quod solius Dei proprium est ut sine rationali substantia, & absque ulla corporeae abiectionis societate intelligatur existere. Sed haec etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim ubi invenitur aliquid alicui coniunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quae non pertinent ad propriam eius rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori inquantum est intellectus, sed secundum alias vires: unde manifestum est quod inveniuntur aliqui intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est.

His ergo visis de corporeo, & incorporeo, circa daemones considerandum est, quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt daemones esse; sed ea quae attribuuntur daemonibus, dicebant provenire ex virtute caelestium corporum, & aliarum naturalium rerum: unde Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. xi. a med.) Porphyrio visum fuisse, quod herbis, & lapidibus, & animantibus, & sonis certis quibusdam, ac vocibus, & figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderum idoneas variis effectibus exequendis. Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur aliquae operationes daemonum quae nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a daemone loquitur linguam ignotam: & multa alia inveniuntur opera daemonum tam in arreptitiis quam in nigromanticis artibus quae nullo modo possunt, nisi ex aliquo intellectu, procedere. Et ideo coacti sunt alii etiam Philosophi ponere daemones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in IX. de civit. Dei (cap. x. xi. xii.) dicit, animas hominum daemones esse, & ex hominibus fieri heroes, si meriti boni sint; lemures autem, seu larvas, si mali; manes autem, si incertum est bonorum ees, seu malorum esse meritorum. Sed, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (homil. xxix.) daemones de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volentes, scilicet quod animae mortuorum daemones fiant: unde & multi aruspicum occiderunt pueros, ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem, posse unam virtutem incorpoream in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam daemonis: neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic oberrare. Iustorum enim animae in manu Dei sunt; quae autem sunt peccatorum, confestim hinc abducuntur. Unde hac opinione remota, alii posuerunt, ut Augustinus narrat VIII. de civit. Dei (cap. iv. in princ.) quod omnium animalium in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, & daemones. Deos autem dicebant habere caelestia corpora, daemones aerea, homines terrena: & sic Plato (in Tim.) sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat. Sed quantum ad daemones videtur haec

hæc positio impossibilis esse. Primo quidem quia cum aer sit corpus simile in toto & in partibus, necesse est, si aliquæ partes aeris animatæ ponuntur, quod totus aer sit animatus; quod patet esse falsum: quia nulla operatio vitæ nec per motum, nec per aliquid aliud deprehenditur in toto aere. Secundo quia omne corpus animatum inferius, est organicum, propter diversas operationes animæ. Corpus autem organicum esse non potest, nisi sit in se terminabile, & figurabile; quod aeri non convenit: unde nullum corpus aereum potest esse animatum, præsertim quia si in se non sit terminabile, non posset a circumsistente aere distingui. Tertio, cum forma non sit propter materiam, sed potius e converso; non ideo anima unitur corpori, quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animæ, quia est necessarium alicui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquem motum. Non est autem motus necessarius alicuius partis aeris ad generationem rerum, sicut motus cœlestium corporum, quæ quidam ponunt animata: unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori, ut ipsum moveret.

Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut & in nobis accidit: unde & Platonici posuerunt, dæmones esse animalia animo passiva, quod pertinet ad partem sensitivam (ut refert Augustinus VIII. de civit. Dei cap. VI.) Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum: unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in Lib. de Anima (Lib. III. com. Issr.) Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum: & ideo dicimus, dæmones non habere corpora naturaliter sibi unita.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi, & in multis aliis locis loquitur de corporibus dæmonum, secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, idest Platonicis, ut patet ex auctoritate eius supra inducta.

Ad secundum dicendum, quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonici posuerunt (ex Plat. in Tim.) sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic & nunc, quod est proprie experiri; sed secundum rationem communem. Transfertur enim experientiæ nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus, & auditus. Nihil tamen prohibet dicere, quod Augustinus in dæmonibus experientiam ponit, secundum quod ponuntur habere corpora, & per consequens sensum.

Ad tertium dicendum, quod satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis suis sectator sententiæ Platonicæ, opinatus sit cum eis, dæmones esse animalia quædam habentia appetitum, & apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici, quod furor, & concupiscentia in dæmonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivæ pertinentes ad vim irascibilem, & concupiscibilem: quia sic etiam in sanctis Angelis ponuntur, ut patet per Augustinum IX. de civit. Dei (cap. V.) & per Dionysium 11. cap. cælest. Hierar. & similiter phantasia, quæ a visione nomen accepit, ut dicitur in Lib. de Anima (II. text. clvi. & text. clxi.) metaphorice attribuitur dæmonibus, sicut & visus intellectui.

Ad quartum dicendum, quod etsi aer sit nobilius corpus quam terra, tamen & aer, & omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta: unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis, sed solum corporis mixti, in quo terra, & aqua magis secundum quantitatem abundant, ut fiat mixtionis æqualitas.

Ad quintum dicendum, quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Uno modo ut forma; & sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam & corpus mixtum terrestre; sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor; & in hac comparatione cadit medium corpus aereum, idest spiritus, inter animam & corpus animatum. Et quia habitudo formæ præcedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.

Ad sextum dicendum, quod si supponatur corpora cælestia esse animata, ut quidam ponunt; non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad me-

medium deducta, maiorem habent similitudinem cum corporibus cælestibus secundum remotionem a contrarietate, quam corpora simplicia, puta ignis, & aer, in quibus sunt superexcellentiæ contrariorum.

Ad septimum dicendum, quod possibile est, Damascenum quantum ad hoc secutum esse Origenem, ut crederet & Angelos, & dæmones naturaliter sibi unita habere corpora; ratione quorum in comparatione ad nos spiritus dicantur, in comparatione autem ad Deum corporei. Potest tamen dici, quod corporeum accipitur & ab eo, & a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod Angeli, & dæmones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

Ad octavum dicendum, quod definitio illa datur secundum (a) positiones Platonicorum.

Ad nonum dicendum, quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos: unde dixit ibidem: *Sicut doctis hominibus visum est*.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum æternitatem: contra quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri, cum sint passivi.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat quod pro diversitate meritorum diversi spiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora acceperunt: & secundum hoc oporteret quod dæmones, quorum malitia est maior, haberent grossiora corpora quam homines.

Ad duodecimum dicendum, quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa, quæ exiguntur ad naturales eius operationes. Apparere autem hominibus non est naturalis operatio dæmonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum: unde non oportet quod dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita.

Ad decimumtertium dicendum, quod plura bona sunt paucioribus meliora, dum tamen sint singula unius ordinis. Illud tamen quod in uno habet perfectionem suæ bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem dispartitam secundum diversas partes: & secundum hoc Angelus, qui est totaliter spiritus, secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore & spiritu.

Ad decimumquartum dicendum, quod in Angelo, aut dæmone, si incorporei ponantur, non est alia potentia, neque operatio, nisi intellectus, & voluntas: unde Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod intellectuales sunt omnes eorum substantiæ, virtutes, & operationes. Oportet enim quod virtus, & operatio cuiuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est: unde nulla virtus, seu potentia in Angelo potest esse, nisi pertinens ad apprehensionem, vel appetitum intellectualem. Non autem est inconveniens quod Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali: videmus enim quod anima humana solo intellectu, & voluntate movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem: unde substantia intellectualis separata a corpore, potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum; & tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, intantum quod ministerio quorumdam Angelorum etiam corpora cælestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptionem.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans: quia, ut Damascenus dicit (Lib. I. cap. XVII. & Lib. II. cap. III.) Angelus ubi est, ibi operatur: sed tamen utendo quibusdam corporibus, quæ solo imperio voluntatis localiter movet, quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia; sicut ex virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. VIII.)

Ad decimumsextum dicendum, quod Augustinus illud non dicit asserendo, sed dubitando: quod patet ex ipso modo loquendi: dicit enim XII. super Genes. ad litter. (cap. XXII.) *Quonam modo hæc visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus informentur, an formata ingerantur, & in quadam coniunctione cernantur, ut hominibus Angeli*

(a) *Al.* oppositiones.

geli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines, quando in suo spiritu cognitionem futurorum præformant; & scire difficillimum est, & si iam sciamus, differre, atque explicare operosissimum. Est autem prima pars verior, scilicet quod Angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur rationabile quod ipsi eas in spiritu suo forment, & formatas in eis spiritus hominis videat.

Unde etiam pater responsio ad decimumseptimum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod materia dimensionibus subiecta, est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei: huiusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in Angelis simul est distinctio specierum, & individuorum: quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostensum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod Angeli non sunt in loco corporaliter: unde oec ea quæ ad motum localem pertinent, univoce dicuntur de Angelis, & de corporibus.

Ad primum ergo eorum quæ in contrarium obiiciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod dæmones habent corpora aerea, quod dæmones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subiectum, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Unde magis possunt dæmones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; præsertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

Ad secundum potest dici, quod Dionysius omnino voluit superiores Angelos esse incorporeos, sicut & Platonici posuerunt; potest autem esse quod noo existimavit dæmones esse ex illis superioribus Angelis, sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi unita. Unde Augustinus dicit in III. super Genes. ad litter. (cap. x.) quod nonnulli nostrum cælestes eos putant, vel supercælestes Angelos fuisse, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. iv.) quod princeps eorum præerat terrestri ordini.

Ad tertium dicendum, quod sicut aer, cum sit corpus, non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco; nec tamen continetur claustris, aut ianuis, quia per tenuissimas vias exire potest; ita etiam de corporibus dæmonum dici potest, præsertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.

Unde etiam patet responsio ad quartum.

ARTICULUS II.

Utrum dæmones sint natura mali, an voluntate.

SEcundo quæritur, utrum dæmones sint natura mali, an voluntate. Et videtur quod non voluntate, sed natura. In dæmone enim, cum sit substantia intellectualis a corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in XI. Metaph. Nullus autem appetendo id quod est simpliciter bonum, efficitur malus. Ergo dæmon oon potuit per voluntatem propriam fieri malus: est ergo naturaliter malus.

2. Præterea. Nihil innaturalium immutabiliter inest: unaquæque eoim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia dæmonibus immutabiliter inest. Ergo inest eis a natura.

3. Sed dicendum, quod huiusmodi immutabilitatis causa est voluntas dæmonis. Sed contra. Effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas dæmonis est mutabilis; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia dæmonis potest esse ab eius voluntate: ergo est a natura.

4. Præterea. Nulla potentia potest tendere nisi in suum obiectum, sicut visus non potest videre nisi visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo non potest voluntas tendere in aliquid, nisi apprehendatur sub ratione boni. Aut ergo est vere bonum, & sic voluntas non efficietur mala illud appetendo; aut non erit vere bonum, & sic apprehensio erit falsa. Ergo cuiuscumque apprehensio non potest esse falsa, nec voluntas eius potest esse mala. Sed apprehensio dæmonis est solum per intellectum, in quo non cadit falsitas: dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxxii.) *Qui non intelligit verum, nihil intelligit:* & Philosophus in Lib. de Anima (Lib. III. cap. Ii.) quod intellectus semper est rectus: unde & circa prima principia, quorum est intellectus, non contingit errare. Ergo neque voluntas dæmoois potest fieri mala.

5. Præterea. Falsitas non accidit in iotellectu nostro nisi secundum quod componit, & di-

& dividi; & hoc est inquaotum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam. Sed intellectus substantiæ separatæ a corpore oon intelligit componendo, & dividendo, neque ratiocinando, oeque phantasmate, quod noo est sine corpore. Ergo dæmon, qui est substantia separata a corpore, non potest errare secundum intellectum; & sic etiam videtur quod voluotas eius non possit fieri mala.

6. Præterea. Intelligentiæ substantia, & operatio est supra tempus, & in momento æternitatis. Sed quod huiusmodi est, immutabile est. Ergo cum dæmon sit substantia intellectualis, eius operatio non potest motari de bono in malum, secundum operationem voluntatis.

7. Prærerea. Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod malum est corruptio booi. Corruptio autem non invenitur in his quæ carent contrarietate, sicut in corporibus cælestibus; sed solum in his quæ habent contrarietatem, scilicet io elementis, & elementatis. Contrarietas autem invenitur quidem in ratione, eo quod (a) habet viam ad opposita; non autem in intellectu, qui sistit in uno: unde comparatur ad rationem sicut centrum ad circulum, & sicut instans ad tempus, ut Boetius dicit in IV. de consolat. (prosa VI.) Ergo malum voluntarii peccati non potest inveniri in dæmonibus, qui noo sunt substantiæ rationales, sicut homines; sed intellectuales, sicut Angeli.

8. Præterea. Substantiæ spirituales sunt nobiliores quam corpora cælestia. Sed in motu corporum cælestium non potest accidere error. Ergo multo minus in motu voluntario substantiæ spiritualis.

9. Præterea. Ideo homo potest sua voluntate fieri malus, quia potest appetere aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem, & est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in dæmone: quia non est compositus ex spiritu & corpore, sicut homo. Ergo dæmon oon potuit propria voluntate fieri malus.

10. Præterea. Dicitur in Lib. de causis (prop. XIII.) quod substantia intellectualis quando scit essentiam suam, scit reliquas res, & quando scit reliquas res, scit essentiam suam. Ergo quacumque una re cognita, cognoscit omnia. Non ergo potest contingere quod in aliquo subiecto appetibili consideret unam circumstaotiam secundum quam est bonum, & non consideret aliam secundum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis, quod consideratur aliquid prout est bonum secundum quid, & non consideratur secundum quod est malum simpliciter. Ergo videtur quod in substantia intellectuali, cuiusmodi est dæmon, non possit esse malitia voluotatis.

11. Præterea. Malitia voluntatis est quæ est corruptiva virtutis per superabundantiam, vel defectum. Sed circa verum, quod est bonum appetibile intellectualis substantiæ, non potest esse aliqua superabundantia: quia quantumcumque aliquid est magis verum, tanto melius est. Uode in dæmooibus non est malitia voluntatis.

12. Præterea. Si dæmon est factus malus voluotate, aut voluntate deficiente, aut non. Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente: quia talis voluntas est bona arbor, quæ non potest facere fructum malum, ut dicitur Matth. VII. Si autem voluntate deficiente, ipse defectus boni est quoddam malum, ut dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. & tunc iterum quæreretur de illo malo, utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, & sic semper. Cum ergo non sit procedere in infinitum, videtur quod prima causa malitiæ dæmonis noo sit voluntas, sed magis natura.

13. Præterea. Voluntas hominis movetur ad malum ex tribus, scilicet ex carne, mundo, diabolo. Sed ex his non movetur voluntas dæmonis. Ergo noo est factus malus voluntate.

14. Præterea. Potentior est gratia cum natura quam natura sola. Sed gratia cum natura, si non proficit, deficit: quia caritas aut proficit, aut deficit, ut Bernardus dicit (Lib. de gratia & lib. arb. a med.) Ergo natura etiam sola, si non proficit, deficit. Sed natura dæmonis non potuit per se proficere. Ergo ex necessitate deficiens factus est malus. Non ergo est malus voluntate, sed natura.

15. Præterea. Illud quod inest alicui in primo instanti suæ creationis, inest ei naturaliter. Sed dæmoo potuit esse malus in primo instanti suæ creationis; quod videtur ex hoc quod lux corporalis, & quædam aliæ creaturæ possunt habere in primo instanti suæ creationis, quo esse incipiunt, actum suum: aoima etiam pueri in primo instan-

(a) al. non habet.

ti quo creatur, inficitur. Ergo dæmon est naturaliter malus.

16. Præterea. Duplex est operatio Dei, scilicet creatio, & gubernatio. Sed non repugnat bonitati guuernantis, quod aliquod malum eius gubernationi subiicitur. Ergo non repugnat bonitati creantis quod aliquod malum ab ipso creetur; & ita potuit creare dæmonem malum, & sic esset naturaliter malus: quia quod inest alicui ex sua creatione, naturaliter inest ei.

17. Præterea. Qui potest totum, potest & partem. Sed Deus potest Angelo iusto auferre simul naturam, & iustitiam, redigendo ipsum in nihilum. Ergo etiam a principio potuit Angelos privare iustitia. Ergo potuit ipsum facere malum; & sic esset naturaliter malus: quia hoc est unicuique naturale quod est ei a Deo.

18. Præterea. Quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam sunt naturaliter iracundi, vel luxuriosi. Sed dæmones secundum quosdam habent corpora naturaliter sibi unita. Ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. IV. de divin. Nomin.) quod neque dæmones natura sunt mali.

Præterea. Quod inest alicui naturaliter, inest ei semper. Sed dæmon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech. XXVIII. 13. *Plenus sapientia in deliciis paradisi fuisti*. Ergo non est naturaliter malus.

Præterea. Super illud Psalm. LXVIII. *Quæ non rapui, tunc exolvebam*, dicit Glossa (ordin. ex August.) quod diabolus voluit rapere divinitatem. Anselmus etiam dicit in Lib. de casu diaboli, quod deseruit iustitiam, volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur malum dupliciter. Uno modo quia est in se malum, sicut furtum, vel homicidium; & hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui; & hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum, sed secundum quid malum: sicut iustitia, quæ est secundum se & simpliciter bona, in malum latroni vertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut malum sit natura ipsius, vel aliquid naturæ eius, sive proprium accidens consequens naturam. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malum, quia est ei naturalis inclinatio ad malum; sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi, vel concupiscentes propter complexionem. Primo ergo modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest; sicut ignis quidem in se bonus est, sed naturaliter est malus aquæ, quia eam corrumpit, & e converso: & eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum, est impossibile: implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. Intantum autem unumquodque perfectum est, inquantum attingit ad id quod competit suæ naturæ. Hoc modo Dionysius multipliciter probat IV. cap. de divin. Nomin. quod dæmones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam dæmonibus competit esse naturaliter malos. Si enim dæmones sunt quædam substantiæ a corporibus separatæ, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest duplici ratione. Primo quidem quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis: substantiis autem intellectualibus, inquantum huiusmodi, inest appetitus respectu boni simpliciter: unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est; consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi aliquod bonum; inquantum tamen contingit illud bonum esse particulare, & repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, intantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicuius alterius: sicut concupiscentiæ inclinatio, quæ est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod dæmonibus, si sunt substantiæ intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest: quia inclinatio cuiuslibet naturæ est in sibi simile, & per consequens in id quod est sibi conveniens & bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter, nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturæ, & repugnans naturæ superiori, secundum quam attenditur bonum

simpli-

ſimpliciter ; ſicut in homine eſt inclinatio naturalis ad id quod eſt conveniens carnali ſenſui contra bonum rationis. Hoc autem non habet locum in dæmonibus, ſi ſunt ſubſtantiæ intellectuales, & ſimplices, a corporibus ſeparatæ. Si autem habent corpora naturaliter ſibi unita, nec ſic poteſt ineſſe eis naturalis inclinatio ad malum ſecundum totum dæmonum genus. Primo quidem quia cum materia ſit propter formam, non eſt poſſibile quod tota materia alicuius ſpeciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipſius; ſed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non eſt poſſibile quod dæmonibus univerſaliter ex natura ſuorum corporum inſit inclinatio ad malum. Secundo quia, ſicut Auguſtinus dicit ſuper Geneſ. ad litteram, dæmones non ſubduntur ſuis corporibus ſicut nos; ſed ea ſubdita habent, & transformant in quamcumque figuram voluerint: unde ex corporibus ſuis non poſſet eis ineſſe aliqua inclinatio, quæ multum impediret eos a bono. Sic ergo patet quod dæmones nullo modo naturaliter ſunt mali. Relinquitur ergo quod ſint voluntate mali: quod quidem qualiter ſit, conſiderandum reſtat.

Sciendum eſt ergo, quod appetitus nihil eſt aliud quam inclinatio quædam in appetibile: & ſicut appetitus naturalis conſequitur formam naturalem, ita & appetitus ſenſitivus, vel rationalis, ſive intellectivus ſequitur formam apprehenſam: non enim eſt niſi boni apprehenſi per ſenſum, vel intellectum. Non ergo poteſt malum in appetitu accidere ex hoc quod diſcordet ab apprehenſione, quam ſequitur; ſed ex eo quod diſcordat ab aliqua ſuperiori regula: & ideo conſiderandum eſt, utrum illa apprehenſio quam ſequitur inclinatio huius appetitus, ſit dirigibilis aliqua ſuperiori regula. Si non habeat ſuperiorem regulam, qua dirigi debeat, tunc impoſſibile eſt quod ſit malum in tali appetitu: & hoc quidem contingit in duobus. Apprehenſio enim bruti animalis non habet ſuperiorem regulam qua dirigi debeat; & ideo in eius appetitu non poteſt eſſe malum. Bonum enim eſt quod moveatur huiuſmodi animal ad concupiſcentiam, vel iram ſecundum formam ſenſibilem apprehenſam: unde Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nom. quod bonum canis eſt eſſe furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non habet ſuperiorem regulam qua dirigi poſſit: ideo in appetitu eius, ſeu voluntate non poteſt eſſe malum. In homine autem eſt duplex apprehenſio a ſuperiori regula dirigenda: nam cognitio ſenſitiva debet dirigi per rationem, & cognitio rationis per ſapientiam, ſeu legem divinam. Dupliciter ergo poteſt eſſe malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehenſio ſenſitiva non regulatur ſecundum rationem: & ſecundum hoc Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod malum hominis eſt præter rationem eſſe. Alio modo quia ratio humana eſt dirigenda ſecundum ſapientiam, & legem divinam: & ſecundum hoc Ambroſius dicit (Lib. de paradiſo cap. VIII.) quod peccatum eſt transgreſſio legis divinæ. In ſubſtantiis autem a corpore ſeparatis eſt una cognitio, ſcilicet intellectualis dirigenda ſecundum regulam ſapientiæ divinæ: & ideo in voluntate earum poteſt eſſe malum ex hoc quod non ſequitur ordinem ſuperioris regulæ, ſcilicet ſapientiæ divinæ: & per hunc modum dæmones facti ſunt voluntate mali.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de natura boni (cap. IV. XXVI. & XXVIII.) malum non ſolum eſt privatio ſpeciei, ſed etiam modi, & ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate eſſe peccatum. Uno modo quia tendit in id quod eſt malum ſimpliciter, quaſi carens ſpecie boni; ſicut cum quis eligit furtum, vel fornicationem. Alio modo cum quis vult quod eſt ſimpliciter & ſecundum ſe bonum, puta orare, vel meditari; non tamen tendit in illud ſecundum ordinem divinæ regulæ. Sic ergo dicendum eſt, quod primum malum voluntatis dæmonis non fuit ex hoc quod vellet malum ſimpliciter; ſed quia voluit quod eſt bonum ſimpliciter, & conveniens ſibi; non tamen quaſi ſequendo directionem ſuperioris regulæ, ideſt divinæ ſapientiæ, ut Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod *malum dæmonibus eſt averſio*, ſcilicet a ſuperiori regula, *& convenientium ipſis exceſſus*, quia videlicet bonum ſibi conveniens conſequi voluerunt non quaſi regulati ſuperiori regula, quod excedebat gradum eorum.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid poteſt immutabiliter ineſſe dupliciter. Uno modo ex cauſa poſitiva; & ſic impoſſibile eſt quod aliquid contra naturam exiſtens ſit immutabiliter: quia illud quod eſt præter naturam, per accidens ſe habet ad rem: unde poſſibile eſt illud abeſſe. Alio modo ex cauſa privativa; & ſic nihil prohibet, quod immutabiliter ineſt, contra naturam eſſe: quia aliquod naturale principium irre-

para-

parabilitrr subtrahi potest; sicut cæcitas est contra naturam animalis; & tamen immutabiliter inest propter irreparabilitatem visus. Sic ergo malitia dæmonibus irreparabiliter inest propter privationem gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilem positive; potest autem privative, sicut voluntate hominis causatur immutabilis cæcitas alicuius.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. de natura boni (cap. III.) malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi, & ordinis: unde malum in actu voluntatis non solum est ex obiecto, quod dat speciem actui per hoc quod aliquis velit malum; sed etiam ex subtractione debiti modi, vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum, & ordinem. Et tale fuit dæmonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen & immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem: quod excedebat modum suæ conditionis, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. *Aversio ergo dæmonibus est malum*, inquantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulæ, *& convenientium ipsis excessus*, inquantum scilicet apperendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus, vel rationis, & voluntatis proportionabiliter se concomitantur: unde non oportet ponere in primo peccato dæmonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc quod defecit ab apprehensione suæ regulæ, & ordinis eius.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod dæmon non utitur phantasia, nec discursu rationis, & per alia huiusmodi potest haberi, quod in his quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non errat, ut existimet aliquid falsum esse verum: quia cum Deum (*a*) propter infirmitatem eius apprehendere non possit, nihil prohibet quod intellectus eius defecerit in apprehendendo sufficienter ordinem divini regiminis; & ex hoc consecutum est peccatum in eius voluntate.

Ad sextum dicendum, quod non omnia quæ sunt supra tempus, æqualiter in æternitate sunt; & per consequens nec æqualiter immobilitatem habent: nam Deus est perfecte æternus, & immutabilis; aliæ vero substantiæ quæ sunt supra tempus, participant æternitatem, & immutabilitatem unaquæque secundum suum gradum. Videmus enim quod mutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quæ enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur; sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes (sicut pater de materia cælestis corporis) inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam; quod non contingit in materia corporis cælestis: & tamen quia corpus cæleste particularem quemdam situm habet, fit in eo renovatio situs. Sic ergo intellectus Angeli habet quidem totalitatem in obiecto per comparationem ad nostrum intellectum, qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero Angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit; & tamen intellectus Angeli per comparationem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo obiecto. Nam intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens, & totam veritatem in uno: unde intellectus eius est omnino immutabilis secundum suam operationem: non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat. Intellectus vero Angeli, qui non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire. Tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens, si voluntas Angeli de bono in malum mutetur.

Ad septimum dicendum, quod peccatum dæmonis non provenit ex defectu rationis, qui haberet rationem contrarietatis: non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso: sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis, inquantum scilicet voluntas eius non fuit regulata regula divini regiminis. Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

Ad octavum dicendum, quod corpora cælestia

(a) *Forte* propter infinitatem eius, *scilicet* Dei.

lestia subduntur regulæ divini regiminis, non quasi se agentia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus, vel (a) deviatio ab ordine divinæ regulæ, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales, & rationales naturæ subduntur divino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam divinam: unde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu absque defectu regentis.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa concludit, quod in dæmonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquod malum sibi quasi bonum: quia propter simplicitatem naturæ ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam.

Ad decimum dicendum, quod intelligentia quando scit essentiam suam, aut reliquas res, scit per modum substantiæ suæ. Causa autem prima excedit modum substantiæ Angeli, vel dæmonis. Unde non oportet quod Angelus cognoscendo essentiam suam apprehendat totum ordinem divini regiminis.

Ad undecimum dicendum, quod etiam ratio illa concludit, quod dæmon non peccavit ex eo quod appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam, vel defectum.

Ad duodecimum dicendum, quod dæmon peccavit voluntate deficiente; & ipse defectus voluntatis est peccatum eius: sicut homo currit corpore suo moto, & ipse motus corporis est cursus eius.

Ad decimumtertium dicendum, quod illorum trium moventium ad peccandum unum movet, scilicet diabolus, per modum persuadentis; alia vero duo, scilicet caro, & mundus, per modum allicientis. Et quamvis dæmones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent; sed a pulchritudine suæ naturæ: unde dicitur Ezech. XXVIII. 17. *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

Ad decimumtertium dicendum, quod non est intelligendum, caritatem actualem semper diminui quando non proficit actu. Sed quando non proficit in homine, disponitur ad defectum propter seminaria peccatorum, quæ ex corruptione humanæ naturæ proveniunt. Sed hoc in Angelis locum non habet.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angeli in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt; non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti; cuius ratio postea ostendetur. Nec est simile de anima humana, quæ inficitur in primo instanti suæ creationis: quia hæc infectio non est ex operatione animæ, sed ex unione eius ad corpus infectum; quod de Angelo dici non potest.

Ad decimumsextum dicendum, quod omnia quæ subduntur operi creationis, procedunt ex Deo sicut ex principio. Et quia Deus non est actor malorum, impossibile est quod aliquid malum operi creationis subiaceat. Sed multa subduntur operi divinæ gubernationis, quorum Deus non est actor, sed solum permissor: & ideo gubernationi eius possint aliqua mala subesse.

Ad decimumseptimum dicendum, quod iustitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salva sua iustitia, etiam sine peccato: quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturæ: si tamen subtraheretur iustitia gratuita per modum prædictum, non ex hoc efficeretur malus, sed remaneret bonus bonitate naturali. Iustitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem, & rationalem, cuius intellectus naturaliter ordinatur ad verum, & voluntas ad bonum: unde non potest esse quod talis iustitia subtrahatur a Deo rationali naturæ, ipsa natura manente; potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere, subtracto influxu essendi.

Ad decimum octavum dicendum, quod etiam si dæmones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supradicta (In corp. art.)

ARTICULUS III.

Utrum diabolus peccando appetierit æqualitatem divinam.

TErtio quæritur, utrum diabolus peccando appetierit æqualitatem divinam. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius IV. cap. de divin. Nomin., quod aversio est in dæmonibus malum. Sed ille qui appetit æqualitatem alicuius, vel similitudinem, non avertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum. Ergo diabolus non peccavit æqualitatem Dei appetens.

2. Præ-

(a) *Al.* derivatio.

2. Præterea. Dionyſius ibidem dicit, quod malum in dæmonibus eſt exceſſus convenientium ipſis, quia ſcilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conveniebat. Sed habere æqualitatem Dei nullo modo conveniebat eis. Ergo non appetierunt æqualitatem divinam.

3. Præterea. Anſelmus dicit in Libro de caſu diaboli (cap. IV.) quod diabolus hoc appetiit ad quod perveniſſet, ſi ſtetiſſet. Sed non perveniſſet ad æqualitatem Dei. Ergo non appetiit æqualitatem Dei.

4. Sed dicendum, quod non appetiit æqualitatem Dei abſolute, ſed quantum ad aliquid, quantum ad hoc ſcilicet quod eſt præeſſe multitudini Angelorum. Sed contra. Diabolus non peccavit appetendo illud quod ei competebat ſecundum ordinem ſuæ naturæ; ſed ab eo quod eſt ſecundum naturam, cecidit in illud quod eſt extra naturam, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. cap. IV. parum a princ.) Sed præeſſe omnibus aliis Angelis competebat ei ſecundum ordinem naturæ, ſecundum quam erat eminentior aliis, ut Gregorius dicit in quadam homilia (XXXIV. in Evang.) Ergo non peccavit ex hoc quod appetiit præeſſe multitudini Angelorum.

5. Si dicatur, quod appetiit præeſſe multitudini Angelorum ſimiliter ſicut Deus; contra. Ioan. V. 19. dicitur: *Quæcumque facit Pater, hæc & Filius ſimiliter facit*. Sed per hoc quod Filius ſimiliter facit ſicut & Pater, probat Auguſtinus (Lib. VI. de Trin. cap. II. & III.) quod Filius eſt abſolute Patri æqualis. Ergo ſecundum hoc diabolus appetiviſſet abſolute æqualitatem divinam.

6. Item dicendum, quod diabolus appetiit æqualitatem divinam quantum ad hoc quod eſt non ſubeſſe Deo. Sed contra. Nihil poteſt eſſe niſi participando divinum eſſe, quod eſt ipſum eſſe ſubſiſtens. Omne autem participans eſt ſubiectum participato. Si ergo appetiit non ſubeſſe Deo, ſequitur quod appetiit non eſſe: quod eſt inconveniens, quia quælibet res appetit eſſe.

7. Sed dicendum, quod voluntas poteſt eſſe etiam impoſſibilium, ut dicitur in III. Ethic. (cap. II.) & ita Angelus potuit velle eſſe abſque hoc quod ſubeſſet Deo, quamvis ſit impoſſibile. Sed contra. Quamvis voluntas poſſit eſſe impoſſibilium, non tamen poteſt eſſe non apprehenſorum: quia bonum apprehenſum eſt obiectum voluntatis, ut dicitur in III. de Anima (com. XLIX. & ſeq.) Sed quod aliquid præter Deum habeat eſſe, & non ſit ſub Deo, non cadit ſub apprehenſione, quia implicat contradictionem: hoc enim ſignificat eſſe, de quocumque alio dicatur, ſubiici Deo per modum participationis. Ergo nullo modo potuit Angelus appetere non ſubeſſe Deo.

8. Sed dicendum, quod illud quod implicite contradictionem implicat, quandoque cadit ſub appetitu voluntatis, quia ratio eſt perturbata; & ita propter perturbationem cognoſcitivæ virtutis, diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat. Sed contra. Perturbatio rationis eſt aut pœna, aut culpa. Sed primam culpam diaboli, de qua nunc agitur, non præceſſit neque culpa, neque pœna. Ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

9. Præterea. Diabolus per liberum arbitrium peccavit, cuius actus eſt eligere. Sed electio non eſt impoſſibilium, licet voluntas impoſſibilium ſit, ut dicitur in III. Ethic. (cap. II.) Ergo diabolus non potuit appetere non ſubeſſe Deo, aut æqualitatem Dei; cum hoc ſit impoſſibile.

10. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de natura boni (cap. XXXVI.) *Peccatum non eſt appetitio rerum malarum, ſed deſertio meliorum*. Sed nihil poteſt eſſe melius quam eſſe Deo æquale. Ergo non potuit diabolus peccare appetendo æqualitatem Dei per hoc quod deſereret aliquid melius.

11. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit in Lib. I. de doctrina chriſtiana (& Lib. LXXXVI. Qq. quæſt. XXX.) *Omnis perverſitas eſt frui rebus utendis, aut uti rebus fruendis*. Sed ſi diabolus appetiit divinam æqualitatem, non appetiit eam ut utens, quia non potuit eam referre in aliquid melius; ſi autem ut fruens, non peccavit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccavit appetendo æqualitatem Dei.

12. Præterea. Sicut intellectus fertur in id quod eſt ſibi connaturale, ita etiam voluntas. Sed non eſt connaturale diabolo quod ſit Deo æqualis. Ergo hoc non potuit appetere.

13. Præterea. Appetitus non eſt niſi boni. Sed hoc non fuiſſet bonum diabolo quod eſſet Deo æqualis: quia ſi in gradum ſuperioris naturæ transferretur, iam ipſe a ſua natura deficeret; ſicut ſi equus fieret homo, non eſſet equus. Ergo diabolus non appetiit æqualitatem Dei.

14. Præterea. Iſidorus dicit in Lib. de ſummo bono (Lib. I. cap. XII.) quod diabolus non appetiit ea quæ Dei ſunt, ſed quæ ſua ſunt. Sed æqualitas eſt maxime Dei.

Dei. Ergo diabolus non appetiit Dei æqualitatem.

15. Præterea. Sicut bonum, & malum opponuntur, similiter laudabile, & vituperabile. Sed esse dissimilem Deo est reprehensibile, & vituperabile. Ergo laudabile est esse summe similem Deo, quod pertinet ad rationem æqualitatis. Non ergo Angelus peccavit appetendo Dei æqualitatem.

1. Sed contra est quod super illud Philip. II. *Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo*, dicit Glossa (ordinar.) quod diabolus usurpavit sibi Dei æqualitatem. Loquitur autem ibi de æqualitate Filii ad Patrem, quæ est æqualitas absoluta. Ergo diabolus appetiit æqualitatem Dei absolutam.

2. Præterea. Super illud Psalm. LXVIII. *Quæ non rapui, tunc exolvebam*, dicit Glossa (ordin. ex August.) quod diabolus voluit rapere divinitatem, & perdidit felicitatem. Ergo appetiit æqualitatem Dei.

3. Præterea. Isaiæ XIV. 13. dicitur de Lucifero quod dixit, *Ascendam in cælum*. Sed hoc non potest intelligi de empyreo, in quo cum aliis Angelis fuit conditus. Ergo intelligitur de cælo sanctæ Trinitatis. Voluit ergo conscendere ad æqualitatem Dei.

4. Præterea. Sicut accipi potest ab Augustino in IX. de Trin. (Lib. X. ex prior. capit.) in plus fertur appetitus quam intellectus: unde anima, quæ perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem Angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Ergo ad hoc magis potuit tendere eius appetitus ut appeteret Deo esse æqualis.

5. Præterea. Illa quæ non possunt dividi secundum naturam, possunt quandoque dividi secundum voluntatem, & rationem: unde nihil prohibet quod aliquis appetat id ad quod sequitur non esse, sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur quod nihil prohibeat quod diabolus appetierit Dei æqualitatem; quamvis ad hoc sequatur quod ipse non esset de his quæ pertinent ad esse.

6. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de lib. arbit. (Lib. I. cap. III. circa finem & cap. IV.) quod libido maxime in omni peccato dominatur. Sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere. Ergo habuit maximam libidinem: ergo appetiit maximum bonum, quod est Dei æqualitas.

7. Præterea. Isidorus dicit in Lib. de summo bono (Lib. I. cap. XII.) quod diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo, sed a se custodiri. Sed custodire creaturam, & non custodiri ab aliquo superiori, est proprium Dei. Ergo voluit diabolus id quod est proprium Dei, & sic voluit Deo esse æqualis.

Respondeo dicendum, quod diversæ auctoritates in id tendere videntur quod diabolus peccaverit appetendo inordinate divinam æqualitatem; non autem potest esse quod appetierit divinam æqualitatem absolute: æqualitas enim relatio quædam est duorum ad invicem ex parte utriusque extremi. Huiusmodi ratio manifesta est. Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid æquari, sed etiam hoc est contra rationem essentiæ eius. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se subsistentes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tamquam participans esse; quod non potest esse æquale ei quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiæ, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam: & sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum: quæ quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus eius non poterat apprehendere æqualitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in I. de cælo & mundo (Lib. IV. ex com. XXXIII.) unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli renderet ad appetendum absolute divinam æqualitatem. Secundo hoc apparet ex parte ipsius Angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi, vel alii. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc quod voluit æqualitatem divinam alii: potuit enim sine peccato velle Filium esse æqualem Patri; sed ex hoc quod appetiit divinam æqualitatem sibi. Dicit enim Philosophus in IX. Ethic. (cap. IV.) quod unusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius, non curat quid illi accideret. Unde patet quod diabolus non appetiit id quo existente iam ipse idem non esset. Si autem esset æqualis Deo, etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem: tolleretur enim eius species, si transferretur in gradum superioris naturæ. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei æqua-

aequalitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus: tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet: tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subiectus non esset. Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit: malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX. Metaph. (com. XXII.) Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint; tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tamquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus in Lib. de lib. arbit. peccatum diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus: & in IV. super Genes. ad litter. dicit, quod si ad se natura angelica converteretur, saepe Angelus amplius delectaretur quam eo cuius participatione (a) beata est, & intumescens superbia cadetet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suae naturae, & non ex gratia alicuius superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit diabolus Dei aequalitatem: & quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subiici, ut scilicet eius gratia supra suae naturae virtutem non indigeter. Et hoc etiam congruit ei quod supra (art. praeced. ad 1.) dictum est, quod diabolus non peccavit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, idest non ut consequendam secundum gratiam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus, appetendo Dei aequalitatem, conversus quidem est ad divina quantum ad id quod appetiit, quod erat in se bonum; sed est aversus a Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc aversus est ab ordine divinae regulae: sicut & quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod commutabile bonum, convertitur in Deum, cuius participatione omnia sunt bona; inquantum vero inordinate appetit illud, avertitur a Deo, idest ab ordine iustitiae eius.

Ad secundum dicendum, quod malum daemonis fuit excessus convenientium ipsis, inquantum scilicet appetierunt beatitudinem, ad quam facti erant, & ad quam pervenissent, si debito modo appetiissent; sed excesserunt mensuram proprii ordinis, ut dictum est.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod potest dici quod diabolus peccavit per hoc quod appetiit praeesse multitudini Angelorum, non secundum naturalem ordinem; sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per eius gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

Ad quintum dicendum, quod in hoc non etiam appetiit similiter praeesse inferioribus Angelis sicut Deus praeest, ut scilicet praeesset omnino tamquam primum principium; sed potuit appetere similiter praeesse Deo, quantum ad hoc quod dictum est.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo: quod non potuit appetere diabolus in his quae pertinent ad ordinem naturalem.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod in Angelo non potuit esse perturbationis cognitio, nisi forte post peccatum; potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod voluntas quae dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, ut dictum est; sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis, & conversionis, in qua peccatum, & meritum consistit.

Ad decimum dicendum, quod peccatum dicitur esse desertio meliorum, quantum ad aversionem, quae formaliter complet ratio nem

(a) Al. beata est intumescens.

nem peccati. In peccato autem diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit, sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinæ iustitiæ. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinæ iustitiæ quam regula voluntatis angelicæ.

Ad undecimum dicendum, quod quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se; & ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit, utitur: & secundum hoc diabolus appetens sibi divinam æqualitatem, eo modo quo dictum est, usus est rebus fruendis.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas Angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura eius ordinabatur, licet esset bonum excedens bonum naturæ ipsius; sed tamen modus non competebat naturæ ipsius.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de appetitu absolutæ æqualitatis ad Deum.

Ad decimumquartum dicendum, quod quia motus recipit speciem a termino, ille dicitur appetere quæ sua sunt, qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam: & hoc modo diabolus appetiit quæ sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse similem Deo secundum quod competit unicuique, est laudabile; perverse tamen vult esse similis Deo qui divinam similitudinem appetit non secundum ordinem divinitus institutum.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod hoc pertinet ad excellentiam Christi, quam ibi Apostolus commendare intendit, quod ipse habet absolutam æqualitatem ad Patrem: quam non absolutam, sed secundum quid, homo, & diabolus appetendo peccaverunt.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in III. & XI. super Genes. ad litter. (Lib. III. cap. x.) quidam posuerunt dæmones peccantes non fuisse de cælestibus Angelis, sed de his qui præerant terrestri ordini: & secundum hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in cælum corporale. Sed si fuerunt de cælestibus Angelis, ut communius tenetur, dicendum est, quod voluerunt ascendere in cælum sanctæ Trinitatis, non quidem appetendo absolutam æqualitatem Dei, sed aliqualem, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad obiecta non plus potest tendere appetitus quam vis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi; quantum autem ad intensionem possunt se invicem excedere, quia quandoque maior est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem e converso. Potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid, sed non habet illud; & voluntas potest illud appetere tamquam cognitum: & hoc modo cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem, quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas appetere illam, sicut & e converso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur quod diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelligere.

Ad quintum dicendum, quod cum aliquis vult a se aliquid removere, utitur se ut termino a quo, quod non est necesse salvari in motu: & ideo potest aliquis appetere se non esse, ut careat miseriis. Sed cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, utitur se ut termino ad quem. Huiusmodi autem terminum necesse est salvari in motu: & ideo non potest aliquis appetere sibi aliquod bonum, quo habito ipse non maneat.

Ad sextum dicendum, quod libido maxima non oportet quod sit de maximo bono, sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

Ad septimum dicendum, quod diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur.

ARTICULUS IV.

Utrum diabolus peccaverit, vel peccare potuerit in primo instanti.

QUarto quæritur, utrum diabolus peccaverit, vel peccare potuerit in primo instanti suæ creationis. Et videtur quod sic. Dicitur enim I. Ioan. III. quod ab initio diabolus peccavit. Sed hoc non potest intelligi ab initio quo hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit.

2. Præterea. Ioan. VIII. dicitur de diabolo, quod in veritate non stetit. Stetisset autem in veritate, si non peccasset in pri-

mo instanti suæ creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit.

3. Præterea. Potestas diaboli quam habuit in primo instanti suæ creationis, non fuit nec augmentata, nec diminuta ante peccatum. Sed potuit peccare, & peccavit post primum instans suæ creationis. Ergo in primo instanti suæ creationis peccare potuit.

4. Sed dicendum, quod si in primo instanti suæ creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum, qui est causa naturæ ipsius. Sed contra. Deus operatur esse Angeli, quamdiu Angelus est, non solum cum primo fuit creatus, ut patet per Augustinum IV. super Genes. ad litt. (cap. XII.) unde Ioan. v. 17. dicitur: *Pater meus usque modo operatur, & ego operor*. Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suæ creationis commissum referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret: quod patet esse falsum.

5. Præterea. Potentia naturalis Angeli, quæ erat ei data divinitus, se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum, & ad malum; nec processisset ad malum, nisi ab aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum a Deo, sed solum a propria voluntate. Ergo si in primo instanti peccasset Angelus, non imputaretur Deo, sed propriæ voluntati.

6. Præterea. Effectus causæ secundæ potest esse deficiens, sine hoc quod imputetur causæ primæ; sicut claudicatio non imputatur virtuti motivæ, sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum Angeli sicut prima causa. Ergo si Angelus peccaret in primo instanti suæ creationis, non imputaretur Deo, sed libero arbitrio eius.

7. Item dicendum, quod si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis, numquam potuisset esse sine peccato, & sic inesset ei malitia ex necessitate, & non ex libero arbitrio; quod est contra rationem peccati. Sed contra. Ista necessitas non est alia, nisi secundum quam necesse est esse dum est: quæ quidem necessitas invenitur in omni actu peccati. Si ergo hæc necessitas est contra rationem liberi arbitrii, sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio; quod est inconveniens.

8. Sed dicendum, quod in aliis peccatis ante actum peccati, est dare aliquod instans in quo prædicta necessitas peccanti non inest. Sed contra. Nullus peccat antequam actum peccati faciat. Sed ea quæ sunt de ratione peccati, simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare, vel non peccare, non requiritur ante actum peccati.

9. Præterea. Peccatum diaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo & in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

10. Præterea. Quicumque agens non agit ex necessitate, potest vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate naturæ. Ergo nihilominus potuit peccatum vitare; & sic nihil videtur impedire quin diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis.

11. Præterea. Si diabolus non peccavit in primo instanti suæ creationis, videtur ex omni parte sequi inconveniens. Si enim antequam peccaret, non fuit præscius sui casus, boni autem Angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos & illos, revelando quibusdam quæ ad eos pertinebant, & non aliis, absque differentia meritorum præcedente; quod videtur inconveniens. Si autem fuit præscius sui casus, habuit pœnam tristitiæ ante culpam; quod etiam est inconveniens. Non ergo dicendum est, quod diabolus in primo instanti suæ creationis non peccaverit.

12. Præterea. Secundum Augustinum in I. super Genes. ad litter. (cap. XV.) informitas creaturæ conditæ non præcessit duratione, sed solum natura, vel origine formationem, quæ describitur per opera sex dierum. Sed, sicut ipse postmodum dicit, per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum Angelorum a malis. Ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam Angeli boni, & quidam mali.

13. Præterea. Dum boni Angeli sunt conversi ad Deum, mali Angeli sunt aversi ab eo: alioquin non esset ratio, quare Deus illos confirmasset, & non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suæ creationis Angeli boni fuerunt conversi ad Deum: quia secundum Augustinum IV. super Genesim ad litter. (cap. XXII. & XXIII.) per vesperum primæ diei intelligitur conversio intellectus angelici ad suam naturam, quæ quidem fuit in primo instanti suæ creationis; per mane autem sequentis diei intelligitur conversio

eius

eius ad Verbum. Si ergo secundum eius sententiam omnia fuerunt simul facta quæ referuntur in operibus sex dierum, videtur quod simul Angelus cum se cognovit in primo instanti suæ creationis, fuerit conversus ad Deum, vel aversus peccando.

14. Præterea. Secundum Dionysium VI. cap. de divin. Nomin. Angelus non habet discursivam cognitionem, sicut & nos, ut scilicet ex principiis procedat in conclusiones; sed simul utrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones, ut Philosophus dicit in II. Physic. (com. lxxxix.) Cum ergo natura Angeli comparetur ad Deum sicut ad finem, videtur quod simul ferebatur in seipsum, & in Deum convertendo, vel avertendo; & sic idem quod prius.

15. Præterea. Si Angelus in primo instanti suæ creationis fuit bonus, constat quod diligebat Deum. Diligebat etiam naturaliter seipsum. Aut ergo diligebat se, & Deum propter se; & sic peccabat fruendo seipso: aut diligebat se propter Deum, quod est ex caritate converti in Deum. Ergo oportet quod Angelus in primo instanti suæ creationis vel converteretur in Deum, vel averteretur ab ipso; & sic idem quod prius.

16. Præterea. Homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam, ut sancti dicunt. Ergo non prius homo factus est quam diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum secundum sententiam Augustini, qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam diabolus in primo instanti suæ creationis peccavit.

17. Præterea. Creatura spiritualis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquæ creaturæ corporales habent instantaneum motum, sicut lumen, & radius visualis. Ergo multo magis Angelus potuit moveri motu peccati in primo instanti suæ creationis.

18. Præterea. Quanto aliquid est nobilius, tanto minus est otiosum. Sed voluntas dicitur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas movet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus Angeli non fuerit otiosus in primo instanti suæ creationis, videtur quod nec voluntas; & ita potuit in primo instanti suæ creationis peccare per voluntatem.

19. Præterea. Angelus mensuratur ævo. Sed ævum ponitur esse totum simul. Ergo quandocumque peccavit Angelus, peccavit in primo instanti suæ creationis.

20. Præterea. Sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita & meretur. Sed aliqua creatura meruit in primo instanti suæ creationis, scilicet anima Christi. Ergo & diabolus potuit peccare in primo instanti suæ creationis.

21. Præterea. Sicut Angelus est creatura Dei, ita & anima. Sed anima pueri in primo instanti suæ creationis subiicitur peccato. Ergo pari ratione Angelus potuit esse malus.

22. Præterea. Sicut creatura decideret in nihilum, nisi manu divina contineretur, ut Gregorius dicit (Lib. XVI. Moral. cap. XVIII.) ita & decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo Angelus in primo instanti suæ creationis non habuit gratiam, non potuit esse quin peccaret; si autem habuit gratiam, & non fuit usus ea, similiter peccavit. Si autem usus fuit ea convertendo se ad Deum, fuit confirmatus in bono, ut de cetero peccare non posset. Ergo omnes Angeli qui peccaverunt, in primo instanti suæ creationis peccaverunt.

23. Præterea. Proprium simul est cum eo cuius est proprium. Sed peccatum est proprium diaboli, secundum illud Ioan. VIII. 44. *Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur*. Ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus, peccavit.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XXVIII. 13. ad diabolum in persona Regis Tyri: *Plenus sapientia, & perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti*.

Præterea. In Lib. de causis dicitur (prop. XXXI.) *Inter rem cuius substantia, & actio est in momento æternitatis, & rem cuius substantia, & actio est in momento temporis, media est res, cuius substantia est in momento æternitatis, & actio in tempore*. Deus autem est res cuius substantia, & actio est in æternitate; corpus autem est res cuius substantia, & actio est in tempore. Ergo substantia Angeli, qui est medius, est in æternitate, & actio in tempore. Non ergo potuit in instanti suæ creationis peccare.

Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. Enchir (cap. XII.) malum dicitur, quia nocet: nocet autem, quia adimit bonum. Deus autem fecit Angelum bonum in integritate suæ naturæ. Cum ergo nihil possit esse simul integrum, & diminutum, videtur quod non potuit Angelus in instanti

ti suæ creationis esse malus.

Præterea. Quod non est deliberatum, non potest esse peccatum, ad minus mortale. Sed quod est momentaneum, non potest esse deliberatum. Ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile ergo videtur quod Angelus in primo instanti suæ creationis fuerit factus malus peccando.

Respondeo dicendum, quod hanc quæstionem tractat Augustinus XI. super Genes. ad litter. (cap. xvi. xix. & xxvi.) & in XI. de civitate Dei (cap. xiii. xiv. & xv.) in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat; quamvis in XI. super Genes. ad litteram magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suæ creationis peccaverit; & in XI. de civitate Dei videatur magis declinare ad contrarium. Unde quidam moderni asserere præsumpserunt, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed hæc positio reprobata fuit ab omnibus Magistris tunc Parisiis legentibus. Et quidem quod Angelus non peccaverit in primo instanti suæ creationis, sed aliquando fuerit bonus, dicitur expresse haberi ex auctoritate canonicæ Scripturæ: dicitur enim Isai. xiv. 12. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris?* & in Ezech. (cap. xxviii. 13.) dicitur: *In deliciis paradisi Dei fuisti*. Quæ tamen Augustinus exponit XI. super Genes. ad litteram (cap. xxiv. xxv.) ut intelligantur hæc esse dicta de diabolo quantum ad membra eius, idest quantum ad homines, qui a gratia Christi cadunt. Sed quare non potuerit in primo instanti suæ creationis peccare, assignare quidem oportet, etsi difficile sit.

Quidam enim assignarunt huiusmodi rationem ex parte naturæ angelicæ, quæ est condita a Deo: unde dicunt, quod oportuit in primo instanti suæ creationis eum esse bonum, qualis a Deo creatus est; ne aliquid ponatur simul esse integrum, & diminutum, sicut obiiciebatur. Sed hoc nullam necessitatem videtur habere: quia malitia culpæ non repugnat bonitati naturæ, sed in ea fundatur sicut in subiecto: unde Augustinus dicit in XI. de civit. Dei (cap. xiii.) quod quisquis huic sententiæ acquiescit, non cum Manichæis sentit, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali Deo contrariam. Nec esset inconveniens dicere, quod quantum est ex creatione Dei, Angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod hæc integritas fuerit mox impedita per resistentiam angelicæ voluntatis; sicut si radius Solis impediatur ne illuminet aerem in ipso Solis exortu.

Quidam vero rationem assignant ex hoc quod existimant, in omni peccatp deliberationem requiri. Et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum Angeli non potuerit esse in momento. Non autem fuit malus nisi in termino peccati. Unde relinquitur quod in primo instanti suæ creationis non potuerit esse malus. Sed isti decipiuntur per hoc quod iudicant de intellectu Angeli secundum modum intellectus humani; cum tamen longe aliter se habeat. Intellectus enim humanus est discursivus; & ideo sicut procedit arguendo in speculativis, ita etiam procedit consiliando sive deliberando in agendis: nam consilium est inquisitio quædam, ut dicitur in III. Ethic. (cap. iii. a med.) Intellectus autem Angeli apprehendit veritatem absque discursu, & inquisitione, ut dicit Dionysius vii. cap. de divin. Nomin. & ideo nihil prohibet quin Angelus in primo instanti, quo veritatem intelligit, possit eligere; quod est actus liberi arbitrii: sicut & homo in ipso instanti quo certificatur per consilium, eligit quid est faciendum. Et si certum esset quod oporteret fieri absque consilio statim in primo instanti eligeret; sic ut patet in arte scripturæ, & in aliis huiusmodi, in quibus non est opus consilio. Si ergo in primo instanti Angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod deliberatione non indiget, statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare non potuerit peccare in primo instanti suæ creationis, quia non potuit in illo instanti eligere; quod est actus liberi arbitrii. Oportet ergo aliunde idem investigare.

Considerandum est ergo, quod differentia est inter motum qui sic mensuratur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus cæli, & inter motum qui mensuratur tempore, sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diversitati, vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente: nam quies mensuratur tempore, sicut & motus, ut dicitur in VI. Physicor. (com. lxvii. & seq.) Sed in motu qui causat tempus, successio temporis, & motus se consequitur: quia per prius, & per posterius

rius in motu, est prius, & posterius in tempore, ut dicitur in IV. Physic. (com. xcix.) Et ideo quidquid io tali motu distinguitur, est in diversis instantibus temporis: quod enim io tali motu oon est distinctum, non potest esse in diversis instantibus: unde cessante motu cæli, necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur Apoc. x. 6. quod *tempus amplius non erit*. Est autem coosiderandum, quod in (*a*) conceptionibus, & affectionibus Angelorum est quædam temporalis successio: dicit enim Augustinus io VIII. super Genes. ad litter. (cap. xx. xxiii.) quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim Angeli omnia simul actu intelligunt: quia non omnia iotelligit unus Angelus per unam speciem, sed diversa diversis speciebus: tanto enim unusquisque Angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est: unde Dionysius dicit xii. cap. cæle. Hier. quod superiores Angeli habent scientiam magis uoiversalem: & in Libro de causis (prop. x.) dicitur, quod superiores intelligentiæ habent formas magis uoiversales, idest ad plura cognoscibilia se extendentes: sicut etiam in homioibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. Solus autem Deus, una scilicet sua essentia, omnia cogooscit. Ideo autem homo ooo potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte & finaliter iotellectus eius fieri in actu secuodum diversas species, sicut nec idem corpus secuodum diversas figuras. Unde & circa Angelos dicendum est, quod omnia illa quæ Angelus per unam speciem cognoscit, potest simul cognoscere; quæ autem per diversas species cogooscit, oon potest simul cognoscere, sed successive. Ista autem successio non meosuratur per tempus, quod causatur a motu cæli, supra quem suot affectiones, & conceptiones Angelorum. Superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipsę conceptiones, & affectiones sibi succedentes causent diversa instantia huius temporis. In ea igitur quæ secundum unam speciem Angelus apprehendere noo potest, necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis. Ea autem quæ sunt supra oaturam, ad gratiam pertinentia, circa quæ fuit peccatum Angeli, ut habitum est (art. præced.) magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis quam quæcumque oaturaliter cognita ab invicem: unde si non omnia naturaliter cogoita propter eorum distantiam potest Angelus apprehendere per unam speciem, & simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita, & io supernaturalia, quæ sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus Angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam: & ideo oportuit quod Aogelus in primo instanti suæ creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam oon potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo Angelus in primo instanti suæ creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit IV. super Genes. ad litter. (cap. xxii. & seq.) quod post vesperam primæ diei fit mane, cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriæ naturæ, quæ non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quæ est ipse Deus, cuius contemplatione formatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus XI. de civitate Dei (cap. xv.) exponit quod diabolus ab initio peccat, idest ab initio sui peccati in peccato perseverat. Quidam tamen exponunt *ab initio*, idest statim post ioitium.

Ad secodum dicendum, quod dicitur diabolus in veritate non stetisse, non quia numquam in ea fuit, sed quia in ea non perseveravit, ut Augustinus exponit XI. de civit. Dei (ut sup.)

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicuius potentiæ, qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem, quæ postmodum fuerit subtracta ante peccatum; sed propter ordinem actus: quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam, & postmodum moveretur io supernaturalia per conversionem, vel aversionem.

Ad quartum dicendum, quod operatio quam habet res in priocipio sui esse, congruit naturæ ipsius: & ideo oportebat quod retorqueretur in actorem naturæ. Sed postmodum poterat moveri ex his quæ sunt secundum oaturam in alia, vel bene, vel male: & hoc non oportebat referri ad a-

ctorem

(a) *Al.* inceptionibus.

actorem naturæ, sed in voluntatem Angeli peccantis.

Ad quintum dicendum, quod voluntas rationalis creaturæ determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur; sicut omnis homo naturaliter vult esse, & vivere, & beatitudinem. Et ista sunt ad quæ primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda, vel volenda: quia semper actio naturalis præsupponitur aliis actionibus. Et ideo si Angelus in primo instanti suæ creationis peccasset, videretur hoc competere suæ naturæ; & ita aliqualiter referretur ad actorem naturæ.

Ad sextum dicendum, quod defectus proveniens ex causa secunda non imputatur primæ in illis quæ causa secunda non habet ex prima; sicut tibia non habet curvitatem ex virtute motiva. Sed oportet quod prima actio Angeli sit secundum naturalia eius, quæ habet ex Deo: & ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod illa responsio procedebat secundum hoc quod æstimatur, quod motus liberi arbitrii in Angelis procedebat ex deliberatione consilii. Oportet enim quod deliberans consilietur de duobus, quorum utrumque potest facere, ut alterum eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non præcedit electionem, tunc non requiritur quod antequam aliquis eligat, habeat potestatem eligendi, vel non eligendi; sed in ipso instanti libere fertur in hoc vel in illud.

Unde octavum, nonum, & decimum concedimus.

Ad undecimum dicendum, quod sicut Angelus non peccavit in primo instanti suæ creationis, ita nec bonus Angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suæ creationis: & ideo non oportuit quod fuerit præscius futuræ stabilitatis; sicut nec mali Angeli fuerunt præscii sui casus antequam peccarent. Quia tamen beatitudo Angeli est principaliter a Deo, peccatum vero est ex libero arbitrio creaturæ, potuit Deus in primo instanti suæ creationis beatificare Angelum, movendo ipsum in id quod est supra naturam: quia & hoc ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam, erat ei a Deo. Non autem potuit Angelus per se ipsum perverse moveri in id quod est supra naturam, nisi post primum instans.

Ad duodecimum dicendum, quod ista distinctio lucis ad tenebras potest intelligi facta esse non quidem in illo rerum principio, sed per totum tempus quod nunc agitur, in quo distinguuntur boni a malis. Sed hoc videtur ad allegoriam pertinere, ut ibidem dicitur. Et ideo ponit ibi aliam expositionem, ut per lucem intelligatur formatio primæ creaturæ, per tenebras autem informitas creaturæ nondum formatæ. Sed in XI. de civit. Dei (cap. XXIX.) dicit, per hoc significatam esse distinctionem bonorum Angelorum, & malorum secundum divinam præscientiam: unde ibi dicit: *Solus Ille ista decernere potuit, qui potuit prius quam caderent, præscire casuros.*

Ad decimumtertium dicendum, quod Augustinus in IV. super Genes. ad litter. (cap. XXXIV.) sub dubio derelinquit, an simul Angeli omnia illa cognoscant, & sic simul fuerit in eis dies, & vespera, & mane, vel non simul, sed successive: & qualitercumque sit, sufficit ad eius intentionem, quod illa distinctio dierum accipiatur secundum angelicam cognitionem, non autem secundum dies temporaliter currentes.

Ad decimumquartum dicendum, quod Angelus in primo instanti suæ creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum inquantum est actor naturæ: quia, ut dicitur in Lib. de causis (prop. XIII.) intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam; non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est actor gratiæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod diligere se propter Deum, inquantum est obiectum supernaturalis beatitudinis, & actor gratiæ, est actus caritatis. Sed diligere Deum super omnia, & se propter Deum, inquantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ, competit naturaliter non solum creaturæ rationali, sed etiam brutis animalibus, & corporibus inanimatis, inquantum participant naturali amore summi boni, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. Et hoc modo Angelus in primo instanti suæ creationis se dilexit propter Deum.

Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio deficit in tribus. Primo quidem quia homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinæ angelicæ; sed propter fruitionem Dei, & perfectionem universi, etiam si numquam fuisset ruina angelica. Secundo quia homo ad minus secundum corpus, actu non fuit factus in operibus sex dierum secundum sententiam Augustini (Lib. VI. in Genes. cap. XV.) sed solum secundum rationes seminales. Solum autem illa quæ non prius poterant esse in rationibus

bus seminalibus quam in se ipsis, secundum Augustinum fuerunt facta in principio creationis rerum. Tertio quia nihil prohibet aliquid fieri propter finem futurum, quem homo praescit; sicut aliquis praeparat ligna in aestate propter frigus futurum in hieme.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis motus liberi arbitrii in animo potest esse in instanti; non tamen (a) in primo instanti suae creationis potuit habere motum liberi arbitrii in peccatum, ratione supradicta.

Ad decimumoctavum dicendum, quod etsi Angelus in primo instanti suae creationis habuit motum voluntatis, sicut etiam intellectus; non tamen sequitur quod habuit motum voluntatis ad peccandum.

Ad decimumnonum dicendum, quod aevum mensurat esse Angeli, non tamen mensurat actiones eius, in quibus est successio sive intellectus, sive voluntatis, ut ex supradictis (in corp. art.) patet.

Ad vicesimum dicendum, quod alia ratio est de merito, & de peccato: nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturae movetur a Deo, qui a principio potest movere ad quod voluerit; sed ad peccandum movetur mens rationalis creaturae a seipsa, quae non potest se movere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod anima in primo instanti suae creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per unionem ad corpus infectum: unde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa deficit in duobus. Primo quidem quia sicut creatura decideret in nihilum, nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum, si non contineretur a Deo. Non tamen sequitur, quod nisi contineretur a Deo per gratiam, rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quae de se habet inclinationem ad malum. Secundo quia homo non obligatur ex necessitate praecepti ad utendum gratia semper: quia praecepta affirmativa non obligant ad semper: & ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur, vel peccet.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis, non quia mendacium sit naturalis proprietas eius, sed quia ea quae sunt vera, non habet a seipso, sed a Deo; quod autem falsa loquatur, hoc habet a seipso, non autem a Deo.

ARTICULUS V.

Utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum.

Quinto quaeritur, utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. quod data naturalia in daemonibus integra permanent post peccatum. Sed ante peccatum poterat diabolus converti ad bonum. Ergo etiam diabolus post peccatum poterit reverti ad bonum.

2. Praeterea. Nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam: quia id quod est contra naturam, per accidens se habet; ea vero quae sunt per accidens, de facili moveri possunt: quia accidens est quod adest, & abest praeter subiecti corruptionem. Sed peccatum est contra naturam Angeli, quia ab eo quod est secundum naturam, cecidit in id quod est contra naturam, ut Damascenus dicit II. Libr. (orthod. Fidei cap. IV.) Ergo non potest esse quod liberum arbitrium diaboli immobiliter perseveret in malo.

3. Sed dicendum, quod hoc convenit diabolo ratione sui status, quia scilicet statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum, & e converso. Sed contra. Statui viae succedit status praemii, vel poenae, quae est a Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse a Deo, quia Deus non est conservator illius rei cuius non est actor. Ergo non potest esse quod immobilitas peccati conveniat Angelo ratione status quem nunc habet.

4. Praeterea. Omne quod non inest alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa. Sed immobiliter peccare non convenit Angelo secundum se: sic enim conveniret ei secundum naturam, & sic esset naturaliter malus; quod supra (art. 2.) improbatum est. Nec iterum convenit ei ex aliqua causa: quia neque a Deo, neque a natura, ut probatum est; neque etiam ex propria voluntate, quia cum voluntas creaturae sit de se mutabilis, non videtur quod possit immobilitatis causa existere. Ergo immobiliter peccare nullo modo convenit diabolo.

(a) *Al.* in instanti.

5. Præterea. Augustinus (alius Auctor) dicit in Lib. de vera, & falsa pœnitentia (cap. v.) *Si posset diabolus sperare de Deo, & culpam in se sentire; quod non invenit in se, inveniret in Dei pietate*, scilicet veniam sui peccati. Sed diabolus potest sperare de Deo, quia spes oritur ex fide, sicut & timor. Dicitur autem Iacobi 11. 19. quod *dæmones credunt, & contremiscunt*. Ergo non est impossibile diabolum consequi veniam sui peccati; & ita non immobiliter in peccatis perseverare.

6. Præterea. Si diabolus non potest sperare de Dei misericordia, aut hoc est ex parte sua, aut hoc est ex parte Dei. Sed non est ex parte Dei: quia, sicut Augustinus in eodem Libro (cap. v.) dicit, omnis malitia brevis in comparatione ad misericordiam Dei. Si autem dicatur, quod hoc est ex parte sui, quia non potest per seipsum resurgere a peccato, pari ratione hoc competeret cuilibet peccanti mortaliter: quia nullus potest per seipsum de peccato exire, nisi liberetur a Deo; nec tamen omnes peccantes mortaliter, irrevocabiliter perseverant in malo. Ergo diabolus non perseverat immobiliter in malo.

7. Præterea. Ista consequentia valet. Possum currere, si volo: ergo possum currere. Sed diabolus potest converti ad bonum, si vult, quia in ipso velle consistit conversio. Ergo diabolus potest converti ad bonum.

8. Præterea. Si motus sit naturalis, sequitur quod quies sit naturalis: quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, etiam quiescit in loco. Ergo pari ratione si motus est voluntarius, & quies voluntaria. Sed diabolus voluntarie motus fuit ad malum. Ergo voluntarie quiescit in malo: non ergo ex necessitate.

9. Præterea. Secundum Chrysostomum super Ioannem sicut se habet lux Solis ad aerem, ita se habet lux increata ad spiritualem substantiam. Sed quanto aer est purior, tanto magis potest percipere lucem Solis: Angelus autem est subtilioris naturæ inter spirituales substantias quam anima. Cum ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiæ, videtur quod multo fortius Angelus. Ergo videtur quod non immobiliter perseveret in malo.

10. Præterea. Quod natura est tale, semper est tale. Sed Angelus naturaliter habet quod possit converti in bonum. Ergo semper potest in bonum converti, sicut ante peccatum, sic & post peccatum.

11. Præterea. Diabolus non reportavit commodum ex suo peccato. Sed ante peccatum tenebatur converti in Deum. Ergo etiam post peccatum tenetur converti in Deum. Sed nullus tenetur ad impossibile. Ergo non est impossibile diabolum converti ad Deum; & sic, ut videtur, non immobiliter manet in peccato.

12. Præterea. Quanto aliquod agens est magis infimum, tanto magis est determinatum ad unum; sicut corpus grave, & leve magis est determinatum ad unum motum, quam ratio, quæ potest in diversa moveri. Sed anima est ordine naturæ iuxta Angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad unum quin post peccatum possit reverti ad bonum, videtur quod multo minus Angelus.

13. Præterea. Inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitum, sicut in nobis appetitus sensitivus dirigitur per appetitum rationalem, ut dicitur in III. de Anima (com. lvii.) Sed supra appetitum dæmonis est alius superior appetitus, scilicet appetitus Dei, & boni Angeli. Ergo appetitus dæmonis, quo tendit in malum, potest in bonum dirigi.

14. Præterea. Unumquodque naturaliter convertitur ad id quod melius est. Sed diabolus intelligit bonum divinum esse melius quam bonum suum. Ergo potest in bonum divinum converti: non ergo immobiliter perseverat in aversione a Deo, quæ est malum eius.

15. Præterea. Mutatio status non tollit diabolo libertatem arbitrii, quæ est ei naturalis. Sed libero arbitrio per se convenit converti posse in bonum: quia posse peccare non est libertas arbitrii, nec pars libertatis, ut Anselmus dicit (Lib. de liber. arb. cap. 1.) Ergo mutatio status non tollit diabolo quin possit converti in bonum.

16. Præterea. Diabolus antequam peccaret poterat converti in bonum. Si autem post peccatum non potest converti in bonum, aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem. Sed non per subtractionem, quia potentiæ naturales in eis manent integræ, sicut & cetera naturalia bona, ut Dionysius dicit (cap. iv. de div. Nom.) similiter etiam nec per additionem, quia quod additur alicui, advenit ei secundum modum eius. Et ita cum liberum arbitrium Angeli secundum se sit convertibile, videtur quod illud quod ei additur, vertibiliter inhæreat ei. Non ergo immobiliter perseverat in malo.

17. Præ-

17. Præterea. Voluntas proportionatur intellectui a quo movetur. Sed intellectus Angeli non ita intelligit unum, quin etiam possit intelligere aliud. Ergo non ita vult unum quin possit etiam reverti ad aliud volendum; & ita non immobiliter perseverat in malo.

18. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod dæmones intelligunt, & volunt bonum. Nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod convertantur, nisi quod huic voluntati consentiant. Ergo videtur quod possint iterato converti in bonum.

19. Præterea. Anselmus dicit (Lib. de lib. arb. cap. III.) quod si in dæmonibus est libertas arbitrii, oportet quod sit in eis vel quantum ad hoc quod possunt servare rectitudinem, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc quod possint conservare rectitudinem, quia non habent eam; nec quantum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod non est pars libertatis. Relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem; & ita non immobiliter perseverant in malo.

20. Præterea. Quod æqualiter deformatur, æqualiter reformari potest. Sed diabolus est æqualiter deformatus, sicut & multi homines, qui ex eadem causa peccant, scilicet ex malitia. Ergo cum homines possint reformari, etiam dæmones reformari poterunt.

21. Præterea. Sicut se habet appetitus ad bonum, & malum; ita intellectus ad verum, & falsum. Sed nullus intellectus est qui ita inhæreat falso quod non possit redire ad verum. Ergo voluntas diaboli non ita inhæret malo quin possit redire ad bonum.

Sed contra est quod I. Ioannis III. 8. dicitur: *Ab initio sui peccati diabolus peccat*: quod exponens Augustinus in XI. de civit. Dei (cap. XV.) dicit, quod semper peccat ab initio sui peccati.

Præterea. Gregorius dicit XXXIV. Moralium (cap. III.) *Cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur, quia nulla umquam conversionis pænitentia mollietur.*

Præterea. Angelus medius est inter Deum & hominem. Sed Deus habet liberum arbitrium invertibile ante electionem, & post; homo autem habet ipsum vertibile ante, & post. Ergo Angelus medio modo se habet, ut scilicet sit vertibile ante, sed non post: nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit vertibile post, & non ante. Non ergo post electionem peccati potest reverti ad bonum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem erravit Origenes existimans cuiuslibet creaturæ liberum arbitrium in quolibet statu esse vertibile ad bonum, & ad malum: unde putavit etiam dæmones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, & per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum. Sed Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. XVII.) *Origenem propter hoc, & propter alia nonnulla reprobavit Ecclesia, quia ex hoc quod misericors videbatur, defecit faciendo sanctis veras miserias, quibus pænas luerent, & falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est sine timore certum, sempiternumque boni gaudium non haberent.* Ponebat enim eadem ratione quod & boni Angeli, & homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, & ita a beatitudine decidere: quod manifeste contrariatur sententiæ Domini dicentis (Matth. XXV. 46.) *Ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam.*

Considerandum est autem, quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu invenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatæ ad unum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero: quia iudicium, quo aliquid prosequuntur, vel fugiunt, est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum præterire non possint, sicut ovis non potest non fugere lupum visum. Sed omne illud quod habet intellectum, & rationem, agit libero arbitrio, inquantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus, vel rationis, quæ se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Sed ista diversitas potest attendi tripliciter. Uno modo secundum differentiam rerum quæ eliguntur propter finem: nam unicuique naturaliter convenit unus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum; sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis, vel rationalis naturæ

potest tendere in diversa, eligendo ea quæ sunt ad finem: & hoc modo Deus tamquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non velle eam. Sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diversi modi, & ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin quantum est de se possit ferri in aliud: & secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Simiter & Angelus, & homo habent finem naturaliter sibi præstitutum beatitudinem: unde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, ut Augustinus dicit in VIII. de Trin. (Lib. XIII. cap. III. & IV.) Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari, in eligendo ea quæ sunt ad finem, potest voluntas tam hominis, quam Angeli boni, vel mali in diversa ferri. Secunda autem diversitas, in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni, & mali; sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam, inquantum invenitur in natura deficete potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum, sicut in proprium obiectum, quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus, vel rationis, unde causatur libertas arbitrii: non autem pertinet ad rationem alicuius potentiæ quod deficiat in suo actu; sicut non pertinet ad rationem visivæ potentiæ quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiæ, sicut in hominibus, & Angelis beatis. Secunda autem diversitas, in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis: quæ quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit: nam & ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis temporibus, & personis: sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem, & pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quodprius nolebat: & hæc diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturæ mutabilis: sicut non est de ratione visivæ potentiæ quod diversimode videat; sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas, seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione eius; sed accidit ei, inquantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, & ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit, vel propter ipsum appetitum, qui quandoque sic est dispositus per passionem, vel habitum, ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione, vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Proverb. XXI. 1. *Cor Regum in manu Dei, & quocumque voluerit vertet illud*. Hæc autem duplex causa cessat in Angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quæ ad ordinem naturæ pertinent, immutabiliter se habent: quia mutatio est existentis in potentia, ut dicitur in III. Physic. (Lib. IV. com. VI. & XXXIII.) Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quæ naturaliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum: quod in Angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quæ ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum; ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quæ naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quæ ad ordinem naturæ pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem, sive per aversionem: unde hæc sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturæ ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se, vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suæ naturæ, consequens est ut immobiliter Angeli perseverent vel in aversione, vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono, vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris: unde non pertinet ad rationem divinæ sapientiæ ut ulterius dæmonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo pri-

mæ

mæ aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permaner vis primæ electionis ipsorum.

Ad primum ergo dicendum, quod bona naturalia in Angelis sunt integra quantum pertinet ad naturæ ordinem; sunt tamen corrupta, vel depravata, seu diminuta per comparationem ad capacitatem gratiæ, vel gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum est contra naturam non secundum id quod peccans appetit, sed secundum inordinationem, ex qua habet rationem mali: & ideo nihil prohibet quod peccator immobiliter perseveret in eo quod peccando appetit.

Ad tertium dicendum, quod Deus est causa status Angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando, vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam: sic enim dicitur aliquos indurare, secundum illud Roman. ix. 18. *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat.*

Ad quartum dicendum, quod immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhærere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura.

Ad quintum dicendum, quod diabolus non potest in se proprie loquendo culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat, & refugiat quasi malum culpæ suum peccatum: quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii: & per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa.

Ad sextum dicendum, quod diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato, sicut nec homo; sed ulterius secundum modum naturæ suæ competit ei ut immobiliter inhæreat ei quod per propriam voluntatem elegit: & ideo peccatum eius est magis irremediabile quam peccatum hominis.

Ad septimum dicendum, quod cum dico, Possum currere, si volo, antecedens est possibile; & ideo consequens est possibile: sed cum dico, Diabolus potest reverti ad bonum, si vult, antecedens est impossibile, ut ex dictis patet: unde non est similis ratio.

Ad octavum dicendum, quod sicut motus aversionis a Deo fuit in diabolo voluntarius; ita etiam & quies in eo quod voluit, est voluntaria: nam voluntarie persecerat in malo; sed tamen voluntas eius in hoc immutabiliter manet, ratione iam dicta.

Ad nonum dicendum, quod a luce increata substantia spiritualis illuminatur dupliciter: uno modo lumine naturali, & sic Angelus bonus, vel malus magis illuminatur quam anima; alio modo lumine gratiæ, & sic malus Angelus minus est capax huius illuminationis propter impedimentum gratiæ, quod immobiliter in eis manet, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua; sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quæ potest converti, vel ab eis averti: quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseverat, sicut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato præsenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam; ita etiam potest intelligi quod diabolus tenetur converti ad Deum; quamvis hoc ei sit impossibile secundum præsentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.

Ad duodecimum dicendum, quod illud quod est magis infimum, est magis determinatum ad unum secundum obiecta, quia virtus superior ad plura se extendit; sed tamen illud quod est supremum, ratione immutabilitatis est, magis determinatum ad unum: & hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad malum.

Ad decimumtertium dicendum, quod movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem dæmonis in bonum; sed tamen hoc non congruit naturæ ipsius, ut dictum est: unde non est simile de appetitu sensitivo, qui secundum naturam mutabilis est.

Ad decimumquartum dicendum, quod diabolus bonum divinum, secundum quod est fons omnis naturalis boni, intelligit esse melius quam bonum proprium, non autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti: quia adhuc manet in prima perversitate, qua summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere.

Ad decimumquintum dicendum, quod per mutationem status non amisit liberum arbi-

arbitrium dæmon, quin in bonum connaturale possit ferri; amisit tamen quod non possit in bonum gratiæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod immobilitas diaboli in malo causatur proprie per adhæsionem, quæ habet rationem appositionis: & ex hoc ipso quod adhæret alicui secundum modum suæ naturæ, magis sequitur quod immobiliter inhæreat quam quod vertibiliter.

Ad decimumseptimum dicendum, quod appetitus diaboli potest quidem diversa appetere, ut dictum est; sed tamen in omnibus quæ appetit, in malo immobiliter perseverat, ut ex dictis patet.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione, & voluntate naturalis boni; nunc autem loquimur de bono gratuito, & de malo culpæ, quod ei opponitur.

Ad decimumnonum dicendum, quod diabolus habet libertatem servandi rectitudinem, si eam haberet. Nam, ut Anselmus dicit in eodem Libro, liberum arbitrium semper habet potestatem servandi rectitudinem, & cum haber, & cum non habet eam; sicut cum aliquis habet potestatem servandi pecuniam, si haberet, etiam si non habeat.

Ad vicesimum dicendum, quod quamvis aliquem hominem contingat ex eadem causa peccare ex qua diabolus peccavit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur; sed diabolus immobiliter, homo autem mutabiliter secundum convenientiam suæ naturæ.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod sicut diabolus immobiliter perseverat in malo cui inhæret, ita etiam immobiliter perseveraret in falso cui assentiret.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error, vel deceptio.

SExto quæritur, utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error, vel deceptio. Et videtur quod sic. Dicitur enim de Leviathan, per quem diabolus intelligitur (Iob xli. 23.) *Existimabit abyssum, quasi senescentem*: quod exponens Gregorius in XXXIV. Moral. (cap. 1.) dicit: „ Abyssum senescere existimat qui terminari quandoque „ in suppliciis supernam animadversionem „ putat. " Hoc autem est falsum. Ergo in diabolo cadit falsa, vel erronea opinio.

2. Præterea. Quicumque dubitat, potest errare. Sed diabolus quandoque dubitat, ut patet per hoc quod ipse dicit Matth. iv. 3. *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*. Ergo diabolus potest errare.

3. Sed dicendum, quod diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalem. Sed contra est quod Dionysius dicit iv. cap. de divin. Nomin. *Data ipsis*, scilicet dæmonibus, *naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus; sed sunt integra, & splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes*. Sed ille qui non videt ex hoc quod suum visum claudit, potest decipi, vel errare. Ergo diabolus potest errare etiam circa sua naturalia.

4. Præterea. Ubicumque potest inveniri potentia sine actu, ibi potest esse malum, ut patet per Philosophum in IX. Metaph. (com. xx.) Sed in intellectu angelico etiam quantum ad naturalem cognitionem potest esse potentia sine actu: non enim simul actu considerant omnia ad quæ eorum naturalis cognitio se extendit; alioquin non mutarentur per tempora, ut Augustinus dicit in VIII. super Genes. ad litteram (Lib. IX. cap. xx. xxii xxiii.) Ergo in intellectu Angeli potest esse malum. Sed malum intellectus est falsum, ut dicitur in VI. Ethic. (VI. Metaph. text. viii.) Ergo quamvis diabolus sit naturæ integræ, nihil prohibet in intellectu eius inveniri falsam opinionem.

5. Præterea. Voluntas diaboli potuit deficere per peccatum, quia est ex nihilo, ut patet per Augustinum XII. de civit. Dei (cap. vi. & vii.) Sed similiter intellectus eius est ex nihilo. Ergo pari ratione potest deficere per errorem.

6. Præterea. Peccatum excludit a beatitudine. Sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad voluntatem, secundum illud Ioan. xvii. 3. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum*. Cum ergo per peccatum sit depravata voluntas diaboli, intantum ut semper permaneat in peccato, multo magis sic est depravatus intellectus eius, ut semper permaneat in errore.

7. Præterea. Anselmus probat in Lib. de verit. (in dialog. de veritate cap. xi.) quod

quod est una sola veritas, scilicet increata, ut Augustinus (alius Auctor) etiam dicit (Lib de spiritu, & anima cap. XII.) quod omnia videntur in lumine divino. Sed dæmones sunt elongati a participatione Dei, secundum illud II. ad Corinth. VI. 14. *Quæ* (a) *conventio lucis ad tenebras?* Ergo dæmones nullam veritatem cognoscere possunt.

8. Præterea. Super illud Iob XV. *Factus est ut nullum timeret*, dicit Gregorius in XXXIV. Moral. (cap. XIII.) de diabolo, quod „ appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, ut iam per duritiam se „ male esse non sentiat qui per gloriam „ præesse quærebat. “ Sed constat quod male est ei. Ergo habet de seipso falsam opinionem.

9. Præterea. Quicumque opinatur falsum quod prius opinabatur verum, quandoque errat. Sed hoc convenit diabolo: quia super illud (Matth. XXVII.) *Sedente eo pro tribunali misit ad eum uxor eius &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Nunc demum diabolos intelligens, „ per Christum se spolia sua amissurum, sicut „ primum per mulierem mortem intulerat, „ ita modo per mulierem vult Christum de „ manibus Iudæorum liberare, ne per eius „ mortem, mortis amittat imperium. “ Ex quo videtur quod aliquando ei videbatur sibi expediens quod Christus moreretur, dum mortem eius procurabat; postmodum autem fuit ei visum quod hoc non expediret suo dominio. Ergo videtur quod aliquando habuerit falsam opinionem.

10. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de vera religione (cap. LII.) *Cavendi sunt inferiores inferi*, idest post hanc vitam pœnæ graviores, *ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio: & hoc ideo quia non perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Sed in statu illorum inferorum sunt dæmones. Ergo ipsi nullam veritatem cognoscunt, nec est in eis aliqua ratiocinatio.

11. Præterea. Sicut se habet vera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad perversum appetitum. Sed non potest esse rectus appetitus, nisi præcedat vera cognitio. Ergo perversum appetitum semper præcedit falsa cognitio. Sed in dæmonibus semper est perversus appetitus. Ergo in eis est falsa cognitio.

12. Præterea. Super illud Luc. X. *Plagis impositis abierunt semivivo relicto*, dicit quædam Glossa (ordinar.) quod homo vulneratur per peccatum in naturalibus. Sed illud reformat in homine gratia quod per peccatum vulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem, sub qua comprehenditur non solum voluntas, sed etiam intellectus, videtur quod per peccatum dæmonis fuerit vulneratus eius intellectus etiam quantum ad naturæ cognitionem; & ita videtur quod etiam in naturali cognitione eius possit esse error, & deceptio.

13. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod nullus ad malum aspiciens operatur. Sed id quod operatur diabolus, est malum. Ergo decipitur in sua existimatione.

14. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de vera religione (cap. XIII.) *Ille Angelus magis seipsum quam Deum diligendo subditus ei esse noluit, & intumuit per superbiam, & a summa decentia defecit per peccatum*, scilicet lapsus; *& ob hoc minus est, quia eo quod minus erat, frui voluit, quia magis voluit sua potentia frui quam Dei*. Sed in hoc ipso quod suæ naturæ, & virtuti perversæ inhæsit, & per hoc quod incepit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defecisse. Ergo & circa cognitionem naturalem potest in ipsum cadere falsitas, sive deceptio.

15. Præterea. Gregorius dicit in Pastorali, quod menti furore ebriæ perversum videtur esse quod rectum est. Sed mens diaboli est furore ebria: dicit enim Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. quod malum dæmonis est furor irascibilis. Ergo perversum putat omne quod rectum est; & ita in sua opinione decipitur.

16. Præterea. Universalis cognitio in nobis est deceptionis principium; sicut cum considerantes lilii albedinem, quæ sibi, & multis aliis est communis, decipimur existimantes quod est album, esse lilium. Sed Angeli cognoscunt per formas universales, & tanto magis, quanto sunt superiores. Cum ergo Lucifer fuerit supremus inter Angelos, & per consequens habeat formas maxime universales, videtur quod maxime possit decipi.

17. Præterea. Simplex, ad quod se convertit, totum se convertit. Ergo pari ratione a quo se avertit, totum se avertit. Sed diabolus est simplex secundum suam essentiam. Ergo cum sit aversus a Deo, videtur quod totaliter sit ab eo aversus, scilicet & quantum ad affectionem, & quantum ad cognitionem. Ergo videtur quod eius cognitio totaliter a veritate deficiat, cum Deus veritas sit.

18. Præ,

(a) Vulgata, *societas lucis*.

18. Præterea. Super illud II. ad Corinth. VI. *Quæ comparatio Christi ad Belial?* dicit Glossa, quod diabolus omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam agere. Ergo videtur quod diabolus male se habeat etiam in intelligendo; & ita videtur quod in eius intellectu cadat falsa opinio.

1. Sed contra est quod Dionysius dicit VII. cap. de divin. Nomin. quod Angeli sunt simplices intellectus. Sed in simplici intelligentia, etiam humana, non potest esse falsum. Ergo multo minus in cognitione angelica. Sed diabolus est angelicæ naturæ. Ergo in eius cognitione non cadit falsitas.

2. Præterea. In dæmonibus, cum sint substantiæ incorporeæ, non est cognitio nisi intellectiva. Sed intellectus semper est rectus, ut Philosophus dicit in III. de Anima (com. Ir.) & Augustinus etiam probat in Lib. lxxxiii. Quæstionum (quæst. xxxii.) quod nullus falsum intelligit. Ergo videtur quod in cognitione dæmonum non possit esse deceptio quantum ad cognitionem.

3. Sed dicendum, quod in cognitione dæmonum non potest esse deceptio quantum ad cognitionem naturalem, sed solum quantum ad cognitionem gratuitam. Sed contra. Cognitio gratuita præcipue refertur ad Deum, secundum quod excedit naturalem cognitionem creaturæ. Sed, sicut Philosophus probat in IX. Metaphysic. (com. xxii.) in cognitione substantiarum simplicium quæ super nos sunt, non potest esse falsum, sed est ibi defectus solum in non attingendo. Ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in dæmonibus, sed solum deficiunt in cognoscendo.

4. Præterea. Omne quod advenit alicui advenit secundum modum suæ naturæ, ut dicitur in Lib. de causis (prop. x.) Si ergo dæmones secundum suam naturalem cognitionem non possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitorum, quæ eis supervenit, errare possint.

5. Item dicendum, quod dæmones possunt errare circa cognitionem affectivam. Sed contra. Cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine quæ non errat, etiam in peccatore, scilicet synderesis. Ergo videtur quod multo fortius cognitio Angeli peccantis sit absque errore.

6. Præterea. Dæmon ex libero arbitrio peccavit, quod est facultas voluntatis, & rationis. Sed ratio, & voluntas referuntur ad diversa obiecta: nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. Ergo nihil prohibet voluntatem diaboli esse deficientem circa bonum, ita tamen quod intellectus eius non sit deficiens circa verum.

7. Præterea. Nihil corrumpitur, vel diminuitur nisi per suum oppositum. Sed peccatum non opponitur naturæ. Ergo videtur quod neque corrumpat, neque diminuat bonum naturæ. Sed naturalis cognitio non patitur errorem. Ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.

8. Præterea. Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xxvi.) quod anima a corpore elevata cognoscit verum sine errore. Sed magis elevatur a corpore Angelus etiam malus quam anima. Ergo videtur quod multo minus in malis Angelis possit cadere error.

Respondeo dicendum, quod falsa opinio est quædam defectiva operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quædam defectiva operatio naturæ: unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. II.) quod malum intellectus est falsum. Defectiva autem operatio semper procedit ex defectu alicuius principii, sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus, ut dicitur in II. Physic. (com. lxxxii.) Unde necesse est quod omnis falsa æstimatio procedat ex defectu alicuius principii cognoscendi; sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione. Nihil autem potest deficere quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam; sed in eo aliquid deficere potest respectu cuius est in potentia: nam id quod est in potentia, potest subiici & perfectioni, & privationi. Actus autem opponitur privationi, ad quam pertinet omnis defectus. Sicut autem supra dictum est, Angelus secundum conditionem suæ naturæ actu habet perfectam notitiam omnium eorum ad quæ vis sua cognoscitiva naturaliter se extendit: non enim discurrit a principiis ad conclusiones, sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt. Alioquin si actu habeos principiorum notitiam, in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum, sicut & nos, per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere: cuius contrarium patet per Dionysium VII. cap. de divin. Nomin. Sicut ergo nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota; ita nec Angelo potest inesse falsa opinio circa quæcumque quæ naturali eius cognitioni subsunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturæ suæ non amisit, sed data naturalia in eis manent

nent integra, & splendidissima, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his quæ pertinent ad eius naturalem cognitionem. Quamvis autem mens eius sit in actu respectu eorum quæ naturaliter cognoscere potest; est tamen in potentia respectu eorum quæ suam naturalem cognitionem excedunt, & ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere; ita virtus cognoscitiva quæ est altior, ad plura cognoscenda se extendit: unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedit, inferior intellectus sit quasi in potentia, indigens perfici per superiorem. Sic ergo respectu eorum quæ sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari ad ea cognoscenda quodam supernaturali lumine, quod est lumen gratiæ divinæ; & sic respectu huius cognitionis gratuitæ potest in quolibet aliquis defectus existere; aliter tamen, & aliter. Nam in bono Angelo potest quidem respectu huiusmodi cognoscibilium esse defectus, sed simplicis negationis, secundum quod Dionysius dicit VII. cap. ecclesiast. Hierar. quod a nescientia purgantur; non autem potest in eis esse defectus falsæ opinionis: quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad iudicandum de illis quæ cognitionem eorum excedunt. Sed in malis Angelis propter inordinatam, & superbam voluntatem potest esse respectu huiusmodi cognoscibilium etiam defectus falsæ opinionis, inquantum exhibent præsumptuose suum intellectum ad iudicandum de his quæ eos excedunt. Et hæc quidem falsitas respectu huiusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, inquantum scilicet absolute in falsum iudicium prorumpunt; & practice, sive affective, inquantum falso existimant aliquid esse appetendum, vel agendum in ordine ad prædicta cognoscibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod interminabilitas divinæ animadversionis pertinet ad cognitionem gratuitam: quia ratio divinorum iudiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturæ, secundum illud Psalm. XXXV. 7. *Iudicia tua abyssus multa*. Non tamen diabolus ignorat interminabilitatem sui supplicii: hoc enim diminueret eius miseriam. Sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum pertinet securitas de perpetuitate gloriæ, ita ad augmentum miseriæ damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miseriæ. Unde dicendum est, quod dicitur diabolus existimare abyssum senescentem, sicut Gregorius ibidem exponit, quia opinionem terminabilitatis pœnarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo, ut minus peccare formident.

Ad secundum dicendum, quod dubitatio diaboli fuit de mysterio incarnationis, quod excedit naturalem cognitionem etiam Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod dæmones dicuntur non videre sua naturalia, non quin ea absolute videant; alioquin nihil cognoscere possent: quia, ut dicitur in Lib. de causis (prop. X.) intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam: sed non videt ea in ordine ad bona gratuita, a quibus considerandis avertit suam intentionem, solis suis naturalibus finaliter inhærens.

Ad quartum dicendum, quod habere notitiam in actu dicitur dupliciter. Uno modo quantum ad actualem considerationem; & sic non intelligitur quod Angelus habeat actualem notitiam: quia, ut dicitur in II. de Anima (com. II.) & in VIII. Physic. (com. XXXII.) aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiæ, & aliter ante considerare: & hoc modo Angelus habet actualem notitiam respectu omnium quæ naturaliter cognoscere potest; & istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam. Non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquid est ex nihilo, sequitur quod sit secundum aliquid vertibile; non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad omnia. Corpora quidem cælestia mutabilia sunt secundum locum, sed non secundum substantiam. Et similiter intellectus Angeli ex hoc quod est ex nihilo, potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem: quia etiam voluntas Angeli circa huiusmodi potest peccare, ut supra (art. 3.) habitum est.

Ad sextum dicendum, quod beatitudo activa consistit in intellectu, ad quem pertinet visio Dei, magis quam in voluntate, ad quam pertinet delectatio: quia delectatio consequitur operationem sicut causam, & adiungitur ei sicut quædam superveniens perfe-

perfectio: unde Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. IV. a med.) quod delectatio perficit operationem, sicut decor iuventutem. Sed appetere finem, & movere in ipsum praecipue convenit voluntati: & hoc impeditur per peccatum: & ideo peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum.

Ad septimum dicendum, quod daemones elongati sunt a participatione divinae veritatis, & divini luminis, secundum quod participatur per gratiam, non autem secundum quod participatur per naturam.

Ad octavum dicendum, quod diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit ut malum; sed adhuc obstinata mente perseverat in malo: unde pertinet ad falsitatem practicae, seu affectivae cognitionis.

Ad nonum dicendum, quod effectus passionis Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem, circa quam diabolus errare potuit.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur quod apud inferos non est commemoratio veritatis, non est intelligendum quasi nullam veritatem cognoscant; alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse, & sic excluderetur vermis conscientiae: sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis, per quam intellectus eorum perficiatur.

Ad undecimum dicendum, quod secundum Dionysium IV. cap de divin. Nomin. bonum causatur ex tota & integra causa, malum autem ex singularibus defectibus: & ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Unde non sequitur, si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamvis etiam dici possit, quod & appetitus possit esse rectus aliqua falsa cognitione praecedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem fallo putat patrem. Et similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate practicae cognitionis.

Ad duodecimum dicendum, quod culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum, non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturae; & sic non sequitur quod intellectus eius erret nisi circa gratuita.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione practica, vel affectiva, secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum.

Ad decimumquartum dicendum, quod in hoc quod diabolus sibi magis inhaesit per amorem quam Deo, peccavit circa ordinem naturalium ad gratuita, quia non retulit amorem suae naturae in Deum: & hoc etiam dicitur minus esse, inquantum privatus est esse gratuito.

Ad decimumquintum dicendum, quod furor de diabolo dicitur metaphorice; & ex talibus locutionibus non trahitur conveniens argumentatio: tamen etiam potest dici, quod hoc etiam pertinet ad practicam cognitionem.

Ad decimumsextum dicendum, quod universalis cognitio dicitur esse in Angelis, non quia cognoscant solam naturam universalem rerum, per quem modum universalis cognitio est in nobis deceptionis causa; sed dicitur cognitio eorum esse universalis, inquantum universaliter ad multa cognoscibilia se extendit, de quibus propriam, & completam cognitionem habent.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Angelus est simplex in essentia, sed multiplex in virtute, inquantum scilicet virtus eius ad multa se extendit, non quidem per diversarum naturarum potentias, sicut in nobis est appetitus sensitivus, & intellectivus: hoc enim repugnaret simplicitati essentiae. Secundum ergo appetitum intellectualem, prout in multa se potest extendere, potest ab aliquo averti secundum aliquid, & non secundum aliud: & sic appetitus eius non est aversus a Deo secundum naturalia, sed secundum gratuita.

Ad decimumoctavum dicendum, quod diabolus omnia male agit quantum ad ea quae agit ex libero arbitrio; sed actiones naturales in eo sunt bonae, quia proprie loquendo actiones illae naturales sunt Dei instituentis naturam.

Ad primum autem quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis ad conclusiones, sed statim in principiis videt conclusionum veritatem; ita etiam non intelligit superaddendo praedicatum subiecto per modum compositionis, & divisionis intellectus nostri; sed statim in simplici consideratione subiecti considerat ea quae subiecto conveniunt, vel quae ab eo removentur: utriusque enim est eadem ratio, eo quod dispositio subiecti est principium cognoscendi inhaerentiam praedicati ad ipsum. Unde Angelus per simplicem apprehensionem subiecti cognoscit esse, vel non esse,

esse, sicut & nos componendo, & dividendo. Nihil enim prohibet per simplex intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale. Ex hoc autem in intellectu nostro componente potest provenire falsitas, inquantum iudicat aliquid esse, vel non esse. Unde in intellectu dæmonis potest esse falsitas præcipue quantum ad ea quæ excedunt naturalem cognitionem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper dicitur esse rectus in intelligendo: quia, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæstionum (quæst. 32.) quicumque intelligit aliquid, intelligit illud esse ut est, potest tamen potentia intellectus non intelligendo verum, errare, ut patet in eo qui opinatur falsum.

Ad tertium dicendum, quod circa ipsam essentiam divinam non potest dæmon deficere nisi in non attingendo, sicut ratio inducta probat; sed in his quæ supernaturaliter facit in creaturis, potest intellectus dæmonis deficere falsum opinando.

Ad quartum dicendum, quod modus intelligendi ipsius dæmonis conformatur substantiæ suæ; non tamen oportet quod eamdem vim habeat ad iudicandum de his quæ excedunt naturam suam, sicut ad iudicandum ea quæ sunt sibi connaturalia: & ideo licet numquam falsum iudicium habeat de his quæ pertinent ad naturalem cognitionem eius, potest tamen habere falsum iudicium de his quæ naturalem eius cognitionem excedunt.

Ad quintum dicendum, quod synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium, quæ naturaliter homo cognoscit, sicut & principia universalia speculabilium: unde ex hoc non potest concludi, nisi quod dæmones in naturali cognitione non errent.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur a bono, nisi inquantum est apprehensum: unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem, non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, sed quantum ad particularia eligibilia.

Ad septimum dicendum, quod quia culpa non directe opponitur naturæ, inde est quod dæmones per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem.

Ad octavum dicendum, quod Gregorius loquitur de elevatione animæ quæ fit per gratiam: lumen enim gratiæ omnem falsitatem excludit.

ARTICULUS VII.

Utrum dæmones futura cognoscant.

Septimo quæritur, utrum dæmones cognoscant futura. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus IX. de civitate Dei (cap. xxi.) *Temporalia divinæ virtutis effecta, angelicis sensibus etiam malorum spirituum potius quam infirmitati hominum possunt esse conspicua.* Sed homines considerando effectus divinæ virtutis multa de futuris præcognoscunt, ut medicus sanitatem, nauta tranquillitatem futuram. Ergo multo magis dæmones futura præcognoscere possunt.

2. Præterea. Nullus vere potest prænuntiare nisi illud quod præcognoscit. Sed, sicut Augustinus dicit in Lib. de divin. dæmonum (cap. iv. & v.) dæmones quædam vera prænuntiant de futuris eventibus. Ergo dæmones præcognoscunt futura.

3. Præterea. Si dæmones sint substantiæ incorporeæ, oportet quod secundum substantiam, & operationem sint supra tempus, secundum illud quod dicitur in Lib. de causis (prop. xxxi.) quod intelligentiæ substantia, & operatio est supra tempus. Sed præsens, præteritum, & futurum sunt differentiæ temporis. Ergo quantum ad cognitionem dæmonis non differt, utrum sit aliquid præsens, præteritum, aut futurum. Sed dæmones possunt cognoscere præsentia, & præterita. Ergo etiam possunt cognoscere futura.

4. Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid possit cognosci, non solum requiritur quod cognoscens sit præsentialiter, & in actu, sed etiam cognitum. Sed contra. Certior est cognitio Dei quam cognitio dæmonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis dæmonis requiritur quod cognitum sit præsentialiter in actu, multo magis hoc requiritur ad cognitionem Dei; & sic nec Deus futura cognosceret: quod est inconveniens.

5. Præterea. Omnis cognitio est secundum modum cognoscentis. Sed in dæmone, cum sit substantia incorporea, non est cognitio sensitiva, sed solum intellectualis. Cum ergo intellectus abstrahat ab hic & nunc, videtur quod non differat quantum

ad cognitionem dæmonis, utrum aliquid sit præsens, præteritum, vel futurum.

6. Præterea. Manifestum est quod dæmones cognoscunt singularia dum sunt. Non autem cognoscunt ea per species a rebus acquisitas, quia hoc non posset fieri nisi mediante sensu. Ergo cognoscunt ea per species innatas. Sed species innatæ fuerunt in mente dæmonis ab initio suæ creationis. Ergo ab initio suæ creationis dæmon cognovit omnia singularia futura.

7. Sed dicendum, quod ad ea quæ excedunt naturalem cognitionem Angeli, non sufficiunt species innatæ, sed requiruntur species infusæ. Sed contra. Cognitioni cui subditur quod maius est, multo magis quod minus est. Sed naturali cognitioni dæmonis subduntur substantiæ immateriales, quæ sunt multo altiores quam substantiæ sensibiles. Ergo singularia sensibilia eorum cognitionem non excedunt.

8. Præterea. Sicut ideales rationes quæ sunt in mente divina, se habent in causando, & cognoscendo; ita similitudines rerum quæ sunt in mente angelica, se habent in cognoscendo. Sed rationes ideales quæ sunt in mente divina, æqualiter se habent ad præterita, præsentia, & futura causanda, & cognoscenda. Ergo videtur quod species rerum quæ sunt in mente angelica, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura.

9. Præterea. Sicut Deus per verbum suum produxit formas (a) in materia, ita etiam in intelligentia angelica, ut patet per Augustinum II. super Genes. ad litteram. Sed formæ rerum in materia corporali, eodem modo se habent respectu præsentis, præteriti, & futuri. Ergo videtur quod pari ratione species rerum quæ sunt in mente angelica; & sic videtur, quod dæmones per huiusmodi species possint cognoscere futura.

10. Præterea. Isidorus dicit in Lib. de summo bono (Lib. I. cap. XII.) quod triplici acumine scientiæ vigent dæmones, partim quidem ex experientia longi temporis, partim ex subtilitate suæ naturæ, partim autem ex revelatione bonorum spirituum. Sed omnes isti modi possunt se extendere ad cognitionem futurorum, sicut præsentium. Ergo dæmones possunt cognoscere futura.

11. Sed dicendum, quod dæmones possunt cognoscere futura quæ ex necessitate eveniunt, & quæ habent causas determinatas, non autem alia. Sed contra. Experimentalis cognitio ex similibus ad similia procedit. Sed omnium quæ accidunt, quantumcumque sint contingentia, aliqua similia præcesserunt in sæculis præteritis, in quibus dæmones fuerunt: dicitur enim Eccle. 1. 10. *Nihil sub Sole novum .... iam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos*. Ergo dæmones omnium futurorum contingentium cognitionem habent.

12. Præterea. Experientia a sensu oritur: dicit enim Philosophus in I. Metaphys. (non longe a princ.) *Ex sensu fit memoria, ex multis autem memoriis unum experimentum*. Sed in dæmonibus non est sensus. Ergo nihil in eis operatur experientia, ut cognoscant quædam futura magis quam alia.

13. Præterea. Si dæmones non cognoscunt ea quæ non habent causam determinatam quando sunt futura, cognoscunt autem ea quando sunt præsentia, videtur sequi quod eorum intellectus reducatur de potentia in actum. Sed hoc videtur impossibile: quia nihil reducitur de potentia in actum nisi ab aliquo excellentiori: non est autem ponere aliquod creatum excellentius intellectu angelico. Ergo videtur quod dæmones cognoscant contingentia quæ non habent causas determinatas, etiam antequam fiant.

14. Præterea. Omne quod fit ex pluribus causis ordinatis, & non impeditis, videtur ex necessitate accidere. Sed omnis effectus qui accidit in hoc mundo, accidit ex concursu plurium causarum ordinatarum ad invicem, & non impeditarum: quia si fuissent impeditæ, non esset subsecutus effectus. Ergo omnia quæ sunt in hoc mundo, accidunt ex necessitate: & sic videtur quod dæmones omnia futura cognoscant.

15. Præterea. Fortuna, & casus sunt in his quæ accidunt ut in paucioribus. Sed si nihil accidat ut in paucioribus, nihil erit contingens ut in pluribus, sed omnia ex necessitate evenient: ea enim quæ sunt ut in pluribus, non differunt ab his quæ sunt ex necessitate, nisi per hoc quod deficiunt in paucioribus. Si ergo nihil est a fortuna, & casu, sequitur quod omnia sunt ex necessitate. Sed primum videtur esse verum, secundum sententiam Augustini, qui dicit in Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. XXIV.) quod nihil agitur in hoc mundo temere, id est a fortuna, vel casu. Ergo omnia ex neces-

(a) *Al.* prope materiam, *item* in materiam.

necessitate eveniunt; & sic dæmones omnia futura cognoscunt.

16. Præterea. Omnes motus inferiorum corporum reducuntur in motus cælestium corporum, sicut in causas: dicit enim Augustinus in III. de Trin. (cap. iv.) quod Deus regit inferiora corpora per superiora. Sed motus superiorum corporum proveniunt uniformiter ex necessitate. Ergo etiam omnia quæ accidunt in inferioribus corporibus, proveniunt ex necessitate; & sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod hoc habet locum in motibus pure corporalibus, non autem in his quæ causantur ex libero arbitrio. Sed contra. Principium motus hominis, & cuiuslibet animalis est ex aliquo de novo in rebus corporalibus accidente; sicut completa digestione homo per seipsum excitatur a somno, & surgit, ut dicitur in VIII. Physic. Si ergo ea quæ exterius accidunt in rebus corporalibus, subduntur necessitati cælestium corporum, videtur quod pari ratione ea quæ fiunt ex libero arbitrio.

18. Præterea. Liberum arbitrium ad voluntatem pertinere videtur, quæ est appetitus rationalis, cuius actus est electio. Sed voluntas movetur a bono sicut a proprio obiecto. Ergo ex necessitate movetur ad electionem boni, & ad fugam mali. Sic ergo omnia ex necessitate eveniunt, etiam quæ ex libero arbitrio fiunt; & ita ex consequenti videtur quod dæmones omnia futura præcognoscere possint.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fidei cap. ii.) quod neque homines, neque dæmones futura prænoscunt, sed solus Deus.

Præterea. Unusquisque potest melius cognoscere quæ ad ipsum pertinent, quam quæ pertinent ad alios: unde dicitur I. Cor. ii. 11. (a) *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est*. Sed dæmones non fuerunt præscii sui casus futuri, ut patet per Augustinum XI. super Genes. ad litter. (cap. xviii. & xix.) Ergo multo minus alia futura dæmones præcognoscere possunt.

Præterea. Cognitio non est nisi veri. Sed futura contingentia non habent veritatem determinatam, ut probat Philosophus in I. Perihermenias (cap. ult.) Ergo dæmones non cognoscunt determinate futura.

Respondeo dicendum, quod dupliciter possunt futura cognosci: uno modo in seipsis, alio modo in suis causis. In seipsis quidem a nullo cognosci possunt nisi a Deo: cuius ratio est, quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis; esse autem, & verum convertuntur: unde cum omnis cognitio sit alicuius veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis. Cum autem præsens, præteritum, & futurum sint differentiæ temporis, temporalem ordinem designantes, omne quod qualitercumque est in tempore, comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subiacens ordini temporis, cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturæ, ut post dicetur. Unde impossibile est quod aliqua creatura cognoscat futura in seipsis; sed hoc est proprium solius Dei, cuius cognitio est elevata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem divinam sub ratione præteriti, vel futuri; sed totus decursus temporis, & ea quæ per totum tempus aguntur, præsentialiter, & conformiter eius aspectui subduntur; & eius simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex ordine locali. Sicut enim prius, & posterius in motu, & tempore consequitur prius, & posterius in magnitudine, ut dicitur in IV. Physicor. (com. xcix.) ita Deus præsentialiter omnia intuetur, quæ ad invicem comparantur secundum ordinem præsentis, præteriti, & futuri: quod non potest aliquis eorum cuius intuitus sub hoc ordine temporis cadit; sicut ille qui est in alta specula constitutus, videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione præcedentis, & subsequentis quo ad ipsum, quamvis videat quosdam alios præcedere; tamen quicumque in ipsa via constitutus est in ordine transeuntium, non potest videre nisi præcedentes, vel iuxta se positos. In causis autem suis sunt aliqua futura tripliciter. Uno modo secundum potentiam tantum, quia scilicet possunt esse, vel non esse; quæ dicuntur contingentia ad utrumlibet. Quædam vero sunt in causis suis non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causæ activæ, quæ non potest impediri a suo effectu; & hæc dicuntur ex necessitate contingere. Quædam vero sunt in causis suis & secundum potentiam, & secundum causam activam, quæ potest tamen impediri

(a) Vulgata: *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est?*

diri a suo effectu; & ista dicuntur contingere ut in pluribus. Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX. Metaphys. (com. xx.) inde est quod ea quæ sunt ad utrumlibet, non possunt præcognosci in suis causis determinate, sed sub disiunctione, utpote quia erunt, vel non erunt: sic enim habent veritatem. Ea vero quæ sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, & multo certius a dæmone, vel ab Angelo, quibus magis est nota virtus causarum naturalium quam hominibus. Ea vero quæ contingunt ut in pluribus, possunt cognosci in causis suis non per omnimodam certitudinem, sed per coniecturalem quamdam cognitionem; certius tamen ab Angelis bonis, vel malis, quam ab hominibus. Considerandum tamen, quod cognoscere futurum in causa sua, nihil est aliud quam cognoscere præsentem inclinationem causæ ad effectum: unde hoc non proprie est cognoscere futurum, sed præsens. Unde cognitio futurorum propria est Dei, secundum illud Isaiæ xli. xxiii. (a) *Annuntiate quæ ventura sunt, & dicemus, quod dii estis vos.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de futuris, secundum quod cognoscuntur in suis causis.

Ad secundum dicendum, quod dæmones de futuris quandoque vera prænontiant, & quandoque falsa: vera autem prænuntiant prius cognoscentes ea aut ex revelatione bonorum spirituum a Deo derivata, aut in causis extrinsecis quarum virtutem cognoscunt, aut in proprio proposito, puta cum prænuntiant ea quæ sunt ipsi facturi. Falsa autem prænuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia, ut dicitur Ioan. viii. 4. diabolus *est mendax, & pater eius*, scilicet mendacii: quandoque vero eo quod ipsi falluntur, utpote cum divinitus prohibentur facere quod proponebant; vel cum divina virtute aliquid contingit præter solitum cursum naturalium causarum, ut Augustinus dicit Libro de divinatione dæmonum (cap. vi.)

Ad tertium dicendum, quod substantia, & operatio dæmonis est quidem supra tempus, quod est numerus motus cæli; tamen in eius operatione adiungitur tempus, secundum quod non omnia simul actu intelligit: quod quidem tempus est vicissitudo quædam affectionum, & conceptionum intelligibilium: unde Augustinus dicit in VIII. super Genes. ad litter. (cap. xx. xxii. xxiii.) quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad quartum dicendum, quod alia ratio est de Deo, qui totum tempus præsentialiter intuetur, eo quod eius intellectus est omnino liber a tempore, & sic respicit futurum ut existens; quod non potest dici de Angelo, vel dæmone.

Ad quintum dicendum, quod intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic & nunc; aliter tamen intellectus humanus quam angelicus. Nam intellectus humanus abstrahit ab hic & nunc & quantum ad ipsa cognita, quia non cognoscit singularia, quæ sunt sub hic & nunc, & quantum ad ipsas species intelligibiles, quæ sunt a conditionibus individualibus abstractæ; intellectus autem Angeli boni, vel mali abstrahit ab hic & nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, quæ sunt immateriales, & universales, non autem quantum ad ipsa cognita: cognoscit enim per species intelligibiles propter earum efficaciam, non solum universalia, sed etiam singularia: & ita differt in cognitione dæmonis cognoscere præsentia, vel futura.

Ad sextum dicendum, quod Angeli non cognoscunt singularia, quando sunt in actu per species de novo acquisitas, sed per species quas prius habebant; per quas tamen non cognoscebant ea prout erant futura. Cuius ratio est, quia omnis cognitio fit per quamdam assimilationem cognoscentis & cogniti: species autem intelligibiles quæ sunt in intellectu angelico, sunt directe similitudines respicientes naturas specierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt; non tamen nisi inquantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu. Et ideo statim quando sunt in actu, cognoscuntur ab Angelo; sicut e converso accidit apud nos, quod oculus statim quod accipit speciem lapidis, cognoscit lapidem præexistentem. Formæ enim intellectus angelici præexistunt rebus temporalibus, sicut formæ rerum præexistunt sensibus nostris.

Ad septimum dicendum, quod cognoscere singularia temporalia ut sunt potentia, non est supra virtutem intellectus angelici; sed solum cognoscere ea prout sunt futura.

Ad

(a) Vulgata: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & scietmus quia dii estis vos.*

Ad octavum dicendum, quod, ficut dicit Dionyfius in IX. cap. de div. Nomin. *non poteſt inveniri diligens*, ideft perfecta, *ſimilitudo creaturæ ad Deum*: & ideo licet fpecies quæ funt in intellectu angelico, fint utcumque fimiles rationibus idealibus intellectus divini, non tamen poffunt eas adæquare, ut videlicet ad omnia fe extendant ad quæ fe extendunt rationes ideales intellectus divini. Unde licet ideales rationes intellectus divini, quæ penitus funt fupra tempus, fe habeant indifferenter ad præfens, præteritum, & futurum; non fequitur quod eodem modo fe habeat de fpeciebus intellectus angelici.

Ad nonum dicendum, quod formæ quæ funt in rebus, a divina mente procedentes, habent quidem fe femper eodem modo quantum ad rationem fpeciei, non autem quantum ad participationem individuorum: quia quandoque forma fpeciei participatur a quibufdam individuis, quandoque vero ab aliis: & fic etiam fpecies intellectus angelici fecundum feipfas femper eodem modo fe habent; fed ex tranfmutatione individuorum naturalium provenit quod quandoque affimilantur fpeciebus exiftentibus in intellectu Angeli, quandoque autem non affimilantur.

Ad decimum dicendum, quod hoc quod dæmones ex revelatione fupernorum fpirituum aliqua cognofcunt, eorum naturalem facultatem excedit; quod vero fubtilitate fuæ naturæ cognofcunt, pertinet ad cognitionem naturalem, qua in caufis naturalibus effectus poffunt præcognofcere. Sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus caufis præcognofci non poffunt, dæmones per experientiam multa cognofcunt.

Ad undecimum dicendum, quod ea quæ futura funt, præcefferunt quidem in fæculis præteritis fecundum aliquam fimilitudinem, non tamen quantum ad omnia; fed forte unus effectus futurus affimilatur diverfis effectibus præteritis quantum ad diverfa. Et tamen cognitio, quæ ex fimilibus procedit in rebus contingentibus, non habet certitudinem propter tranfmutabilitatem materiæ; fed eft cognitio conjecturalis.

Ad duodecimum dicendum, quod experientia procedit ex fenfu, inquantum fenfus eft cognofcitivus alicuius præfentis: & fecundum hoc in dæmonibus ponitur experientia, non quia fenfu aliquid percipiant, fed quia cognofcunt aliquid cum fit præfens, quod ante non cognoverant per modum prædictum.

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc quod dæmon non cognofcit id quod eft futurum, non provenit ex eo quod intellectus fuus fit in potentia, fed ex eo quod fingulare futurum nondum participat formam fpeciei, cuius fimilitudo actu præexiftit in intellectu dæmonis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quatuor viis proceſſerunt aliqui ponentes omnia ex neceffitate evenire. Quarum una fuit via Stoicorum, qui imponebant neceffitatem futuris eventibus ex certa ferie caufarum ad invicem connexarum, quam fatum dicebant: & ad hoc tendit hæc ratio. Sed Ariftotelis folvit eam in VI. Metaphyf. (com. VII.) dicens, quod fi duo fupponantur, quod fcilicet omne quod evenit habet caufam, & quod pofita caufa neceffe eft effectum poni, fequitur omnia ex neceffitate contingere: erit enim quemlibet effectum futurum reducere in aliquam caufam præfentem, vel præteritam, quam ex quo eft, vel fuit, neceffe eft eam effe vel fuiffe: puta, quod ifte occidetur, fi de nocte exibit domum; exibit autem, fi volet bibere; quod volet, fi fitiet; & hoc erit, fi comedet falfa; & forte iam comederat, vel comedit: unde fequitur quod neceffarium erit eum occidi. Sed utraque prædictarum fuppofitionum falfa eft. Falfum enim eft quod caufa pofita, etiam fi de fe fit fufficiens, neceffe fit effectum poni: quia poteft impediri, puta ignis a combuftione lignorum per iniectionem aquæ. Similiter etiam non eft verum quod omne quod evenit, habeat caufam. Quædam enim eveniunt per accidens: quod autem eft per accidens non habet caufam, quia proprie non eft ens, ut Plato dixit. Unde quod ifte fodiat fepulcrum, caufam habet; & iterum quod in aliquo loco conditus fit thefaurus, caufam habet: fed ifte concurfus qui eft per accidens, fcilicet hunc volentem fepulcrum fodere in loco ubi eft thefaurus reconditus, non habet caufam, quia eft per accidens.

Ad decimumquintum dicendum, quod quidam voluerunt imponere neceffitatem futuris eventibus ex providentia divina, in qua fatum conftituebant: & ad hoc videtur hæc ratio tendere. Ideo enim Augustinus dicit (Lib. LXXXIII. Qq. quæft. XXIV.) nihil in mundo temere fieri, quia omnia funt providentiæ divinæ fubiecta. Sed hoc non tollit contingentiam futurorum eventuum, neque

neque propter certitudinem divinæ cognitionis, neque propter efficaciam divinæ voluntatis. Et hoc quidem quantum ad scientiam patet ex his quæ supra dicta sunt. Sicut enim se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia, quæ in præsenti sunt, ut dictum est: unde sicut certissime videmus Sortem sedere cum sedet, nec tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium; ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quæ eveniunt, in seipsis, non tollitur contingentia rerum. Ex parte autem voluntatis considerandum est, quod voluntas divina est universaliter causa entis, & universaliter omnium quæ consequuntur modum necessitatis & contingentiæ. Ipsa autem est supra ordinem necessarii, & contingentis, sicut est supra totum esse creatum. Et ideo necessitas, & contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem divinam, quæ est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit, ut scilicet necessariorum effectuum sint causæ intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles.

Ad decimumsextum dicendum, quod quidam etiam conati sunt futuris eventibus necessitatem imponere ex virtute cælestium corporum, in qua fatum constituebant: & secundum hoc procedit hæc ratio. Quæ quidem deficit primo in hoc quod non omnia principia futurorum eventuum sunt subjecta virtuti cælestium corporum: intellectus enim, & per consequens voluntas, quæ in ratione est, non sunt vires alicuius organi corporalis; & ideo non subduntur directe actioni alicuius corporalis virtutis. Deficit etiam quantum ad effectus pure corporales: virtus enim corporis cælestis est virtus naturalis; natura autem semper tendit ad unum: id autem quod est per accidens, non est vere unum, ut dicitur in V. Metaph. (com. VII.) unde id quod est per accidens, potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem, quæ potest accipere ut unum id quod est per accidens, non autem in causam naturalem. Manifestum est autem in effectibus pure corporalibus multa evenire per accidens, puta quod fulgur cadat in loco nemoroso, ubi sunt multæ arbores siæ, quæ accenduntur, & comburunt totam silvam. Unde non omnes effectus pure corporales reduci possunt sicut in causam in virtutem cælestis corporis: & propter hoc non omnes corporales effectus cælestium corporum ex necessitate eveniunt, quia possunt per accidens impediri; sicut dicitur in Lib. de somno & vigil. (de divinat. per somnium cap. II.) quod multa in commotionibus aeris non eveniunt quorum signa præcesserunt in cælestibus corporibus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio, & voluntas excitantur quidem ad agendum ab aliquo exteriori, quod inducit passionem in corpore, aut in viribus sensitivis; sed in potestate rationis, & voluntatis remanet ut operetur, vel non operetur secundum motum talium passionum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tangit quartam viam ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere voluerunt. Sed ad hoc repellendum considerandum est, quod movetur voluntas a bono, sicut intellectus a vero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principiis, quæ sunt secundum se nota, & omnibus illis quæ ex his considerat ex necessitate concludi, quia sine his principia vera esse non possunt: & similiter voluntas ex necessitate appetit ultimum finem, qui est propter se appetendus (omnes enim ex necessitate volunt esse beati) similiter ea quæ considerat ut sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero eligibilia quæ possunt considerari vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, vel sicut impeditiva, ita tamen ut sine his beatitudo possit haberi, voluntas non ex necessitate affectat; sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate, in quibus considerat quod eis remotis nihilominus stare possunt principia per se nota.

ARTICULUS VIII.

Utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium.

Octavo quæritur, utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium nostrorum. Et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius in XVIII. Moral. (cap. XXXI.) *Corda nostra, quamdiu in hac vita sumus, ab alte- ro in alterum videri non possunt, quia non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntur*. Sed grossities luteorum vasculorum non potest impedire intellectualem visum, qualis est dæmonum. Ergo dæmones cordium nostrorum cogitationes cognoscunt.

2. Præ-

2. Præterea. Sicut se habet visus corporalis ad formam corporalem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem. Sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem. Ergo visus spiritualis dæmonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. Sed secundum illam formantur cogitationes cordis. Ergo dæmon potest cognoscere cordis humani cogitationes.

3. Sed dicebatur, quod illas cogitationes dæmon cognoscere potest in quibus, phantasmatibus utimur, non autem illas quæ in pura speculatione consistunt. Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (com. xxx.) quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima: cuius signum est, quod corrupto organo phantasiæ, omnis intellectualis operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt dæmones in quibus, phantasmatibus utimur, consequens est ut omnes nostras cogitationes cognoscant.

4 Sed dicendum, quod verbum Philosophi intelligitur de his quæ naturaliter cognoscimus, non autem de his quæ divinitus revelantur. Sed contra est quod Dionysius dicit iv. cap. cælestis Hierarchiæ, quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Sacra autem velamina dicit similitudines sensibiles. Ergo etiam in his quæ nobis divinitus revelantur, indigemus phantasticis similitudinibus sensibilium rerum; & sic omnes cogitationes nostras dæmon potest videre.

5. Præterea. Intellectus noster magis cognoscit ea quæ sunt minus intelligibilia secundum naturam, propter hoc quod recipit cognitionem a sensu, quod in dæmonibus locum non habet; & sic magis cognoscunt ea quæ sunt secundum se magis cognoscibilia. Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, & per consequens magis secundum se cognoscibiles quam formæ in rebus materialibus existentes, quæ sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo dæmon suo intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri, secundum quas formantur cogitationes. Ergo potest videre cogitationes nostras.

6. Præterea. Propter quod unumquodque, illud magis. Sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per Philosophum in III. de Anima (com. xxxix.) Ergo cum dæmon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

7. Præterea. Dæmon melius cognoscit animas nostras quam nos cognoscamus. Cogitationes autem in anima sunt. Ergo etiam cogitationes nostras melius novit quam nos.

8. Præterea. Dæmon in causis cognoscit effectus, ut supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram, & potentias, & habitus eius, quæ sunt causæ cogitationum. Ergo cognoscit cogitationes nostras.

9. Præterea. Nullus potest vere enuntiare quod ignorat. Sed, sicut Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. vii.) *certissimis indiciis constat enuntiatas a dæmonibus hominum cogitationes*. Ergo dæmones cognoscunt cogitationes.

10. Præterea. Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed per peccata cogitationum homines assimilantur dæmonibus. Ergo dæmones cogitationes tales cognoscere possunt.

11. Præterea. Verbum cordis interius magis est simile dæmoni, qui est spiritualis substantia, quam verbum exterius, quod est corporale. Sed dæmon cognoscit verbum exterius hominis quod ore profertur. Ergo multo magis cognoscit verbum interius, quod pertinet ad cogitationem, ut patet per Augustinum XIV. de Trinit. (cap. vii.)

12 Præterea. Actus est magis cognoscibilis quam habitus. Sed dæmon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis: quod patet per hoc quod Augustinus dicit XVIII. de civitate Dei (cap. xviii.) quod quidam Philosophus in somnis apparens cuidam dormienti dissolvit ei quæstionem, de qua dubitabat, quod videtur per dæmones procuratum. Ergo videtur quod dæmon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes.

13. Præterea. Quanto virtus cognoscitiva est magis elevata, tanto potest in aliquod maius. Sed virtus cognoscitiva dæmonis est magis elevata quam virtus cognoscitiva hominis. Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis per aliqua corporalia signa, secundum illud Eccli xix. 26. *Ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei cognoscitur sensatus*; consequens videtur quod dæmones ulterius cogitationes hominum in seipsis videant.

14. Præterea. Si non viderent eas in seipsis, sed solum per signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere: quia idem signum

gnum corporale ad multa se habet, sicut rubor faciei potest provenire ex exteriori passione iræ, & etiam verecundiæ. Sed certum est dæmones aliqualiter cogitationes hominum scire, ut patet per Augustinum XII. super Genes. ad litter. (cap. XVII.) & in Lib. de divinatione dæmonum (cap. V.) & in Lib. Retractat. Ergo cognoscunt cogitationes per seipsas.

15. Præterea. Signa corporalia sunt quædam sensibilia. Sed secundum Dionysium VII. cap. de divinis Nominibus, dæmones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibus. Ergo dæmones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis, sed per seipsas.

16. Sed dicebatur, quod dæmon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas, quia in potestate voluntatis est eas occultare. Sed contra. Non occultat eas totaliter removendo, quia sic nihil cogitaret; nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem Angeli; nec etiam aliquid interponendo, quod nihil est in anima quod lateat dæmonem. Ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes dæmoni occultare.

17. Præterea. Sicut Augustinus dicit II. super Genes. ad litter. (cap. VIII.) Angeli per species quas in sui creatione receperunt, omnia quæ sunt infra eos, cognoscunt. Sed cogitationes nostræ sunt infra eos, quia ordine naturæ anima est inferior Angelo. Ergo dæmones per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

Sed contra est quod dicitur Hierem. XVII. 9. *Pravum est cor* (*a*) *hominis, & inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda, & probans renes*. Ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere: non ergo dæmones eas cognoscunt.

Præterea I. ad Corinth. II. 11. dicit Apostolus (*b*) *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est*. Cogitationes autem maxime sunt intimæ homini. Ergo dæmones non possunt hominis cogitationes cognoscere, sed ipse solus.

Præterea. In Lib. de ecclesiast. dogmatibus (cap. LXXXI. in princ.) dicitur: *Internas animæ cogitationes diabolum non videre certi sumus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. XVII.) & in Lib. de divinatione dæmonum (cap. V.) compertum est certis indiciis quod dæmones cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere. Uno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit; alio modo per aliqua corporalia signa, quod maxime manifestum est, cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem: quæ si fuerit vehemens, etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi; sicut timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. [cap. IX. circa princ.] Sed etiam si sit levior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quæ ex pulsu percipitur. Huiusmodi autem exteriora, & interiora signa corporalia, multo magis dæmon cognoscere potest quam quicumque homo: & ideo certum est quod dæmones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt, secundum modum prædictum: unde Augustinus dicit in Lib. de divinatione dæmonum, quod *aliquando dæmones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt*. Utrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis, Augustinus sub dubio decreliquit in Lib. Retractat [II. cap. X.] dicens: *Pervenire ista ad notitiam dæmonum per nonnulla experimenta compertum est; sed utrum signa quædam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi spirituali eas cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri*.

Ad huius ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet, quod in cogitatione duo sunt attendenda, ipsa scilicet species, & usus speciei, qui est intelligere, vel cogitare. Nam sicut in solo Deo non differt forma, & ipsum esse; ita in solo Deo non differt species intellecta, & ipsum intelligere, quod est esse intelligentem. Circa species autem intelligibiles considerandum est, quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, & aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universalio-

(*a*) Vulgata, *omnium*, & mox, *cor*. (*b*) Vulgata: *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est?*

liores; & ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus; & ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere, potest autem perfecte cognoscere ea quæ sunt in inferiori intellectu tamquam magis particulares, & secundum suas universaliores species potest de eis iudicare. Et secundum hoc cum intellectus angelicus sit superior ordine naturæ nostro intellectu, possunt Angeli boni, vel mali species in anima nostra existentes cognoscere. Sed quantum ad usum considerandum est, quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate: utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus: unde & in III. de Anima (com. XVIII.) Commentator dicit, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanæ dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem, & Aristotelem ponitur altissima causa: voluntas enim non est alicuius boni particularis, ut proprii obiecti; sed boni universalis, cuius radix est summum bonum. Id autem quod cadit sub ordine superioris causæ, non potest cognoscere inferior causa; sed solum superior causa movens, & ille qui movetur. Sicut si aliquis civis est sub præposito tamquam sub inferiori causa; & sub rege tamquam sub suprema; non poterit præpositus cognoscere circa civem, si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit; sed hoc sciet solum rex, & civis qui movetur secundum ordinem regis. Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cujus ordini immediate subest motus voluntatis, & per consequens voluntariæ cogitationis, non potest cognosci neque a dæmonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, & ab homine volente, & cogitante.

Ad primum ergo dicendum, quod homo impeditur a cognitione cogitationum non solum ex ipsa natura cogitationum, sicut dæmones, sed etiam ex ipsa grossitie luteorum corporum, quæ sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio, penetrare non potest: & secundum hoc loquitur Gregorius.

Ad secundum dicendum, quod sicut visus corporalis non potest omnem formam corporalem cognoscere, sed solum sibi proportionatam (non enim noctua potest videre lumen Solis) ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem; sed sibi proportionatam. Potest autem visus spiritualis Angeli boni, vel mali videre formas spirituales intellectus nostri; non tamen propter hoc vident qualiter eis utamur cogitando.

Ad tertium dicendum, quod in usu cognoscendi quamdiu in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio: quia etiam Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus, inquantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam, ut Dionysius dicit in Lib. de divinis Nominibus. Non tamen oportet quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatibus: quædam enim cognitio in nobis causatur ex revelatione.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum, quod procedit de usu cogitationis.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa concludit, quod dæmon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus; non tamen ex hoc sequitur quod cognoscat cogitationem, ratione iam dicta.

Et similiter dicendum ad sextum. Quamvis etiam ad hoc dici possit quod intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, inquantum scilicet per obiectum, cuius similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, & per actum potentiam. Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum Angeli boni, vel mali.

Ad septimum dicendum, quod duplex est cognitio animæ. Una quidem qua cognoscitur de anima quod est, discernendo ipsam ab omnibus aliis; & quantum ad hoc melius cognoscit animam dæmon, qui intuetur eam in seipsa, quam homo, qui investigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animæ, qua cognoscitur de ea quod est; & hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur: & ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare. Quæ autem sit natura cogitationis humanæ, melius cognoscit dæmon quam homo.

Ad octavum dicendum, quod quamvis dæmon cognoscat aliquas causas cogitationum, non tamen cognoscit omnes: quia non cognoscit motum voluntatis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad nonum dicendum, quod dæmones enuntiant cogitationes hominum, inquantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, ut dictum est (loc. cit.)

Ad decimum dicendum, quod cognitio fit per assimilationem, non quidem naturæ, sed intentionis. Non enim lapis est in anima, ut per eum lapidem exteriorem cognoscamus, ut Empedocles posuit (I. de Anima apud Aristot. text. xxv.) sed species lapidis.

Et similiter etiam dicendum ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus animæ est quædam qualitas informans ipsam: & ideo magis potest dæmon cognoscere habitum animę quam cogitationes ipsius, quæ subiacent voluntati. Nec tamen ex illo facto potest haberi quod dæmon sciat aliqua esse in memoria hominis. Potuit enim esse quod dæmon satisfecit dubitanti secundum illa quæ ipse sciebat, non ex eo quod sciret Philosophum illa cognoscere: vel poterat hoc scire per aliqua exteriora signa: vel potuit hoc fieri per aliquem Angelum bonum.

Ad decimumtertium dicendum, quod dæmon melius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis, non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta.

Ad decimumquartum dicendum, quod idem signum corporale in generali potest respondere multis effectibus; sed tamen in speciali sunt aliquæ differentiæ, quas dæmon melius potest percipere quam homo.

Ad decimumquintum dicendum, quod per virtutem intelligibilem, qua Angelus naturaliter cognoscit, non accipit ex sensibus; potest tamen aliquid supernaturale cognoscere ex aliquo sensibili effectu, sicut hominem esse Deum ex mortui suscitatione, non quia ex sensibilibus species intelligibiles accipiat, sed quia percipiendo effectus sensibiles, per species innatas quas habet, conicit aliqua excedentia cognitionem suæ naturæ.

Ad decimum sextum dicendum, quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes hominis; sed dicitur eas occultare, quia ex hoc ipso occultæ sunt quod ex voluntate procedunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Augustinus intendit loqui de naturis inferioribus, quas naturaliter Angeli cognoscunt per formas innatas, non autem de cogitationibus voluntatiis.

ARTICULUS IX.

Utrum dæmones possint transmutare corpora transmutatione formali.

NOno quæritur, utrum dæmones possint transmutare corpora transmutatione formali. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in Libro lxxxiii. Quæst. (Lib. IV. de Trin. cap. v. ante medium habetur quid simile.) *Omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur.* Sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter, quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose. Ergo fieri possunt per dæmones, qui dicuntur inferiores potestates aeris huius.

2. Sed dicendum, quod huiusmodi transmutationes dæmones faciunt non propria virtute, sed per virtutem aliquorum naturaliter activorum. Sed contra. Si solum per virtutem naturalium activorum dæmones naturalia corpora transmutare possent, non possent alias transmutationes facere quam quæ per virtutem naturalium agentium fieri possent. Virtute autem naturalium agentium non potest transmutari corpus hominis in corpus bestiale, quod tamen dæmones faciunt: narrat enim Augustinus XVIII. de civitat. Dei (cap. xviii. a med.) quod Cyrces magica arte socios Ulyssis mutavit in bestias, & Arcades quando transnatabant quoddam stagnum, convertebantur in lupos, & quod stabulariæ mulieres homines in iumenta convertebant. Non ergo sola virtute naturalium activorum dæmones corpora formaliter transmutare possunt.

3. Præterea. Super illud Psalm. xlix. *Immissiones per angelos malos*, dicit Glossa (ordin. ex Augustin.) quod Deus punit per malos angelos. Sed quandoque aliquæ punitiones sunt factæ per transformationem corporum humanorum, sicut uxor Lot Genes. xix. legitur conversa in statuam salis, & socii Diomedis dicuntur conversi fuisse in volucres, sicut Augustinus narrat XVIII. de civit. Dei (cap. x.) Ergo videtur quod dæmones possint corpora formaliter transmutare.

4. Præterea. Quanto aliquid magis est actu, tanto efficacius est in agendo: quia unumquodque agit, secundum quod est actu; & propter hoc quia ignis est maxime formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora inferiora in agendo. Sed cum dæmon

mon

mon sit substantia spiritualis, formalior est quolibet corpore, & magis in actu existens. Ergo habet virtutem magis efficacem ad agendum quam aliqua corpora. Si ergo virtute quorumdam corporum corpora possunt formaliter transmutari, multo magis hoc virtute dæmonum fieri potest.

5. Præterea. Illud quod habet aliquam formam, deficit quandoque a perficiendo actionem illius formæ, quia non complete recipit illam formam. Si ergo aliqua forma esset separata, haberet omnem actionem formæ. Sed cum dæmones ponantur substantiæ quædam spirituales & immateriales, consequens est quod sint quædam formæ separatæ. Ergo habent virtutem agendi omnem actionem formæ; & ita (ut videtur) possunt corpora formaliter transmutare.

6. Præterea. Dionysius dicit xv. cap. cæl. Hier. quod *ignei fluvii significant thearchicos*, idest divinos, *proventus copiosam ipsis, & indeficientem affluentiam largientes, & vivificæ nutritivos generabilitatis*. Sed generatio est transmutatio secundum formam. Ergo boni Angeli possunt corpora formaliter transmutare: pari ergo ratione & dæmones, qui sunt eiusdem naturæ.

7. Præterea. Corpora cælestia moventur a Deo per ministerium Angelorum. Agunt autem Angeli per intellectum, & voluntatem: voluntas autem ad diversa se habet. Ergo Angeli possunt diversimode corpora cælestia movere. Variato autem motu cælestium corporum variantur transmutationes formales inferiorum corporum, quæ ex cælestium corporum motu dependent. Ergo videtur quod Angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora, prout volunt: pari ergo ratione dæmones, qui sunt eiusdem naturæ.

8. Præterea. In Lib. de causis (prop. xvi.) dicitur, quod virtus intelligentiæ est infinita inferius, quamvis sit finita superius. Sed omnia corpora sunt infra intelligentiam. Ergo & infinitate suæ virtutis potest ea qualitercumque voluerit immutare. Sed intelligentiæ dicuntur Angeli sive boni, sive mali. Possunt ergo dæmones corpora formaliter transmutare.

9. Præterea. Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. III. & IV.) quod dæmonibus sub sunt ignis, & aer, & alia huiusmodi corpora, quantum eis a Deo permittitur. Sed ignis, & aer, & huiusmodi corpora sunt susceptiva formalis transmutationis. Ergo dæmones possunt huiusmodi corpora formaliter transmutare.

10. Præterea. Quicumque inducit formam, formaliter transmutat. Sed dæmones possunt inducere formas non solum accidentales, verum etiam substantiales: nam magi Pharaonis virtute dæmonum ranas fecerunt. Ergo videtur quod dæmones possint corpora formaliter transmutare.

11. Præterea. Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæst. (quæst. LXXIX. vers. fin.) quod magi faciunt miracula per privatos contractus cum dæmonibus. Sed in miraculis corpora transmutantur. Ergo videtur quod dæmones possint corpora transmutare.

12. Præterea. Gregorius dicit in quadam homil. (XXXIV. in Evang. ante med.) quod ad Angelos qui sunt de ordine Virtutum, pertinet miracula facere, in quibus, ut dictum est, corpora transmutantur. Sed dæmones sunt eiusdem naturæ cum Angelis. Ergo videtur etiam quod dæmones possint corpora transmutare.

13. Præterea. Dæmon est maioris virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis animæ transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione, secundum Avicennam. Ergo multo magis dæmon potest immutare formaliter materiam corporalem.

Sed contra est quod Augustinus dicit XVIII. de civit. Dei (cap. XVIII. parum ante med.) *Non solum animum, sed nec corpus quidem nulla ratione crediderim dæmonum arte, vel potestate in bestialia lineamenta posse converti*. Sed corpus hominis non est minus passivum quam alia corpora. Ergo videtur quod etiam alia corpora dæmonum arte, vel potestate transmutari non possunt.

Præterea. Philosophus probat in VII. Metaph. (text. XXVIII.) quod generatio formarum in materia non est a formis immaterialibus, sed a formis quæ sunt in materia, ubi Commentator dicit (VII. Metaphys. text. XXXI. & Lib. XI. com. XVIII.) quod substantiæ immateriales non possunt transmutare materiam ad formam. Sed dæmones sunt substantiæ immateriales. Ergo videtur quod non possint formaliter corpora materialia transmutare.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. XIII. 1. (a) *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*: unde bonum universi est bonum ordinis, ut Augustinus dicit

(a) Vulgata: *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt*.

cit in Enchir. (cap. xi.) & Philosophus in XII. Metaph. (com. lxii. & seq.) Huic autem ordini omnes creaturæ subiiciuntur, cum sint a Deo productæ. Ipse autem Deus, qui est huius ordinis causa, huic ordini præsidet, non autem ei subiicitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet, hic rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes, & motus, ut scilicet id cuius subtilior est forma, sit etiam altior operatio: & inde est quod secundum Dionysium in Lib. de cælesti Hierar. (cap. x.) infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit in III. de Trin. (cap. iii. & iv.) & hoc convenit proportioni, quæ est necessaria inter agens & patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate, sed per medias virtutes magis particulares, & contractas; sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum. Nam corpora cælestia sunt principia generationis hominum, & aliorum animalium perfectorum, mediante virtute particulari, quæ est in seminibus; quamvis quædam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem cælestium corporum absque semine, quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto; sed fortis effectus requirit agens propinquum: potest enim aliquid calefieri ab igne, etiam si sit remotum ab igne; sed inflammari non potest, nisi igni coniungatur: unde qui vult rem remotam ab igne, & camino accenso inflammare, facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a cælestibus corporibus, mediantibus propriis activis; generatio autem animalium imperfectorum immediate. Substantiæ autem spirituales sunt superiores ordine naturæ etiam ipsis cælestibus corporibus: unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua corporalia activa proportionata effectibus quos intendunt; sicut homo potest calefacere per ignem.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, possunt fieri per dæmones, non sola propria virtute, sed mediantibus activis naturalibus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod dæmon utitur activo naturali ad aliquem effectum producendum sicut instrumento: instrumentum autem agit non solum virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis: & ideo per instrumentum potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam; sicut lectus fit per serram virtute artis. Et similiter dæmones per activa naturalia, quæ adhibent ad effectus, possunt quædam facere ultra virtutem naturalium agentium; non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est præter ordinem a Deo naturæ inditum; sed omnes prædictæ conversiones factæ sunt secundum phantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem, ut Augustinus ibidem manifestat.

Ad tertium dicendum, quod Deus non semper punit per malos angelos, sed quandoque etiam per bonos; sicu. patet de Angelo qui percussit castra Assyriorum, ut habetur Isaiæ xxxvii. Si tamen illa conversio uxoris Lot in statuam salis facta est mediantibus dæmonibus, manifestum est quod in illa operatione dæmon fuit instrumentum divinæ virtutis: unde talem effectum produxit non propria virtute, sed virtute divina, quæ non subiicitur ordini rerum, sed potest immediate quoscumque effectus producere, supremos, vel infimos, prout voluerit. De sociis autem Diomedis dicit Augustinus (XVIII. de civit. Dei cap. xvi.) quod non sunt conversi in aves, sed eis submersis, dæmones aves procreaverunt; per quas longo tempore homines ludificarent, quibusdam earum aliis succedentibus. Ex quo ostenditur quod non fuit solum secundum phantasticam apparitionem.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus, consequens est quod habeat virtutem altiorem, & magis universalem: unde infimos effectus non potest producere nisi mediantibus inferioribus causis.

Ad quintum dicendum, quod forma separata, quæ est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem, vel genus aliquod; sed incircumscripte habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium v. cap. de divinis Nominibus; & ideo eius virtuti subiicitur omnis actio: sed aliæ formæ separatæ habent determinatam naturam speciei: unde non potest quælibet quodlibet operari, sed unaquæque id quod competit suæ naturæ absque aliquo impedimento materialis

rialis defectus; sicut si calor esset forma separata, non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiæ non perfecte participantis calorem, sicut ea quæ sunt debiliter calida; non tamen posset facere actionem albedinis, aut alterius formæ.

Ad sextum dicendum, quod vivifica generabilitas, de qua Dionysius loquitur, potest referri etiam ad intelligibilem generationem, ut ipse dicit 11. cap. de divinis Nominibus. Aliorum patres dicuntur, quos scilicet purgant, illuminant, & perficiunt. Si tamen referatur ad corporalem generationem, intelligendum est quod datur eis virtus ad generationem causandam mediantibus corporalibus agentibus.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa in tribus deficit. Primo quidem quia etsi Angeli cælos moveant, non tamen dæmones, de quibus nunc agitur. Secundo quia etsi per intellectum, & voluntatem moveant, non tamen sequitur quod possint aliter movere, sed secundum modum proportionatum naturæ ipsorum: Angelus enim non est sua voluntas, sicut Deus; sed habet voluntatem in natura determinata, & secundum modum eius voluntas effectum sortitur. Deus autem, qui est ipsa voluntas, indifferenter potest facere omne illud quod potest cadere sub voluntate. Tertio, dato quod Angeli aliter moverent cælos, & ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret immediate ab eis, sed mediantibus corporibus cælestibus.

Ad octavum dicendum, quod virtus intelligentiæ dicitur esse infinita respectu inferiorum, inquantum non potest ab inferioribus comprehendi, sed superexcedit ea; non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit.

Ad nonum dicendum, quod ignis, & aer, & huiusmodi corpora serviunt Angelis secundum ordinem divinitus institutum.

Ad decimum dicendum, quod magi Pharaonis fecerunt ranas, adhibendo quædam activa naturalia, quæ Augustinus in III. de Trin. (cap. VII. & VIII.) nominat semina ex occultis elementorum finibus accepta.

Ad undecimum dicendum, quod signa, sive miracula quæ magi faciunt per privatos contractus dæmonum, non sunt supra ordinem universalium causarum, sicut illa quæ virtute divina fiunt; sed fiunt virtute activorum naturalium supra hominum comprehensionem, & facultatem, propter tria. Primo quidem quia dæmones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines: secundo quia celerius possunt ea congregare: tertio quia activa naturalia, quæ assumunt ut instrumenta, se possunt extendere ad maiores effectus ex virtute, vel arte dæmonum, quam ex virtute, vel arte hominum: & sic hominibus miracula videntur quæ per dæmones fiunt; sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula quæ per aliquos artifices fiunt.

Ad duodecimum dicendum, quod ordo Virtutum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute divina.

Ad decimumtertium dicendum, quod in fascinatione dæmonum non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis, ut Avicenna posuit ex eo quod propter vehementem affectionem invidiæ, vel iræ, seu odii, ut plerumque accidit in vetulabus, inficiuntur spiritus; & hæc infectio pertingit usque ad oculos, ex quibus inficitur aer circumstans, ex quo corpus alicuius infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem, per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruatæ, ut dicitur in Lib. de som. & vigil. (cap. II. ante med.)

ARTICULUS X.

Utrum dæmones possint corpora movere localiter.

Decimo quæritur, utrum dæmones possint corpora movere localiter. Et videtur quod non. Motus enim localis perfectior est inter omnes alios, ut Philosophus dicit in VIII. Physic. (cap. LV. & LVI.) Sed dæmones non possunt transmutare corpora formaliter. Ergo multo minus possunt ea movere localiter.

2. Præterea. Anima est spiritualis substantia, sicut & dæmon. Sed anima non potest movere localiter corpus, nisi a se vivificatum: unde si aliquod membrum mortificetur, redditur immobile. Sed dæmones non vivificant aliquod corpus. Ergo non possunt aliquod corpus movere localiter.

3. Præterea. Omnis actio est per contactum, ut dicitur in I. de generat. Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus dæmonis ad corpora, quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo movere localiter sit quoddam agere, videtur quod dæmones non possint corpora localiter movere.

4. Præ-

4. Præterea. Si dæmones possent aliqua corpora movere localiter, maxime possent movere localiter corpora cælestia, quæ propinquiora sunt eis in ordine naturæ. Sed corpora cælestia movere non possunt: quia cum movens, & motum sint simul, ut dicitur in VII. Physicor. (a comm. x. ad xiii.) sequeretur quod dæmones sint in cælo; quod neque secundum nos est verum, neque secundum Platonicos. Ergo multo minus possunt movere alia corpora.

5. Præterea. Inferiora moventur a superioribus per media, ut dictum est (art. præced. in corp.) Sed inter substantias spirituales & inferiora corpora, media sunt corpora cælestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum. Ergo dæmones non possunt movere localiter inferiora corpora, cum non possint movere cælestia corpora.

6. Præterea. Motus localis est causa aliorum motuum, ut patet in VIII. Physic. (com. lv. lvi. lvii. & lxxvii.) Si ergo dæmones possent corpora movere localiter, possent etiam per consequens ea movere formaliter: quod patet esse falsum ex prædictis.

7. Præterea. Motus naturaliter sequitur formam inclinantem ad determinatum locum, sicut patet in motibus gravium, & levium. Sed dæmones non possunt imprimere formas materiæ corporali, ut supra (art. præced.) habitum est. Ergo si moveant corpora localiter, motus ille erit violentus.

8. Præterea. Idem est motus totius, & partis, sicut totius terræ, & unius glebæ, ut dicitur in III. Phys. (com. xlviii.) Si ergo dæmones possunt movere glebam unius terræ, pari ratione possunt movere totam terram; quod non possunt, quia hoc esset mutare ordinem universi. Ergo dæmones non possunt aliquod corpus localiter movere.

Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit in III. de Trin. (cap. viii.) dæmones colligunt semina, quæ adhibent ad certos effectus. Hoc autem sine motu locali fieri non posset. Ergo dæmones possunt corpora movere localiter.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (art. præced.) dictum est, in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum; qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus: habent enim & ipsi motus quemdam ordinem ad invicem, & hoc dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem; & secundum hoc motus localis ad alios motus duplicem habet comparationem. Uno modo quia est primus motuum; alio modo quia per motum localem minima variatio fit circa mobile: nam cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsecum rei, puta qualitas, aut quantitas, aut etiam forma substantialis, per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum. Et quantum ad utrumque secundum prædicta competit quod corpora moveantur a substantiis spiritualibus motu locali immediatius quam aliis motibus. Primo quidem quia posteriera perficiuntur mediantibus prioribus: unde & alii motus a substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo quia, sicut supra dictum est, effectus debiles possunt fieri immediate a remotiore agente: unde minima variatio corporalis, quæ fit per motum localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem, quasi per agens remotum; non autem alia maior variatio, qualis est aliorum motuum. Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium; sicut motus cæli est prior motu corporis elementaris: & secundum hoc competit superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus; ita quod motor orbis Saturni non posset movere cælum stellatum, nec motor eius posset eum movere, si haberet plures stellas, ut dicitur in II. de cælo. Sicut ergo superiores substantiæ spirituales movent superiora cælestia corpora, ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt dæmones; sive hoc habeant ex conditione naturæ; sive secundum illos qui dicunt, quod dæmones non fuerunt ex illis superioribus Angelis, sed ex illis qui præficiuntur a Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suæ naturæ; sive etiam hoc eis conveniat ex pœna peccati, propter quam sunt detrusi a cælestibus sedibus in hunc aerem, secundum Gregorium (homil. xxxiv. in Evang.) qui ponit aliquos de supremis Angelis per peccatum cecidisse.

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo secundum ipsum fit minima variatio.

Ad secundum dicendum, quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium: unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi

nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ea.

Ad tertium dicendum, quod dæmonis ad corpus non est contactus corporalis, sed virtualis: qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile.

Ad quartum dicendum, quod corpora cælestia excedunt proportionem virtutis dæmonum vel propter conditionem naturæ, vel propter damnationem culpæ, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus cælestium corporum, & causantur ab eis; possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus aliis causis, puta ab ipso homine per voluntatem, & eadem ratione a dæmone, vel Angelo: quamvis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiva talis motus, aliqualiter a corpore cælesti dependeat.

Ad sextum dicendum, quod alii motus omnes naturaliter provenientes, causantur ex motibus localibus cælestium corporum, non autem ex quibuscumque aliis localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliquorum corporum dæmones secundum alios motus corpora transmutent, hoc faciunt propria virtute; sed magis virtute corporum localiter ab eis motorum.

Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, corpora quæ moventur localiter a dæmonibus, per violentiam moveri, sicut etiam cum moventur ab hominibus.

Ad octavum dicendum; quod idem est naturalis motus totius, & partis; non tamen eadem vis sufficit ad movendum totum, quæ movet partem: unde licet dæmones possint movere aliquam partem terræ, non sequitur quod possint movere totam terram: quia hoc non est proportionatum naturæ ipsorum, ut mutent ordinem elementorum mundi.

ARTICULUS XI.

Utrum dæmones possint immutare partem animæ cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiorem, vel exteriorem.

UNdecimo quæritur, utrum dæmones possint immutare partem animæ cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiorem, vel exteriorem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus XI. de Trin. (cap. II. III. & IV.) quod visio tam corporalis quam imaginaria fit per aliquam formam. Forma autem quæ est in sensu, vel imaginatione, est nobilior quam forma corporalis, cuius est similitudo, ut patet per Augustinum III. super Genes. ad litter. (Lib. XII. cap. XVI.) Cum igitur dæmones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, ut supra ostensum est, multo minus videtur quod possint immutare sensum, vel imaginationem ad aliquid cognoscendum.

2. Præterea. Sentire, & imaginari sunt opera vitæ. Sed omnia opera vitæ sunt ex principio intrinseco, per quod animal vivit. Cum ergo dæmon sit principium extrinsecum, videtur quod non possit movere hominem ad aliquid imaginandum, vel sentiendum.

3. Sed dicendum, quod dæmon movet sensum, & imaginationem, non quidem imprimendo novas species, sed species præexistentes in spiritibus sensitivis reducendo ad organum imaginationis, vel sensus. Sed contra. Augustinus dicit in XI. de Trin. (cap. IV.) quod ad videndum quæcumque visione exigitur intentio, quæ coniungat speciem visibilem ipsi potentiæ visivæ. Intentio autem pertinet ad vim appetitivam, quam dæmon movere non potest: quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus, vel imaginationis, potest movere hominem ad hoc quod sentiat, vel imagine-tur.

4. Præterea. Sicut se habet species intelligibilis ad intellectum, ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque quod species intelligibilis præsentialiter est in intellectu; nec tamen intellectus actu intelligit. Ergo videtur quod licet dæmon reducat ad organum imaginationis phantasmata, sive formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari.

5. Præterea. Huiusmodi formæ in spiritibus sensitivis aut sunt in potentia, aut sunt in actu. Non autem videtur quod sint in actu, quia forma rei cognitæ non videtur esse actu in cognoscente, nisi dum actu cognoscitur. Si autem sint in potentia, non poterunt movere organum imaginationis, vel sensus: quia nihil movetur ab eo quod est in potentia, sed solum ab eo quod est

est in actu. Ergo per reductionem spirituum ad organa sensus, vel imaginationis, non potest dæmon movere hominem ad apprehendendum aliquid sensu, vel imaginatione, nisi prius huiusmodi formas de potentia in actum reduxerit; quod videtur facere non posse eadem ratione qua non potest movere materiam corporalem ad formam.

6. Præterea. Secundum Augustinum in III. de Trin. (cap. VIII.) dæmones in rebus corporalibus operantur per quædam naturalia semina, quæ sunt agentia naturalia. Sed activum naturale, quo nata sunt moveri sensus, & imaginatio, est corpus exterius obiectum. Ergo videtur quod absque huiusmodi corporis obiecto non possint dæmones imaginationem, vel sensum hominis movere.

7. Præterea. Augustinus dicit in XVIII. de civit. Dei (cap. XV. circa med.) quod operatione dæmonum phantasticum hominis, veluti corporatum, in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis. Ex quo videtur quod pari ratione nihil aliud dæmon possit sensibus hominum ostendere, nisi per modum incorporationis.

8. Præterea. Sensus est potentia passiva. Omne autem passivum movetur ab activo sibi proportionato. Activum autem proportionatum sensui est duplex: unum quidem quasi originans, scilicet obiectum, aliud autem quasi deferens sicut medium. Sed dæmon, cum sit incorporeus, non potest esse obiectum sensus, neque etiam medium. Ergo videtur quod nullo modo possit movere sensum.

9. Præterea, Si dæmon movet vim cognoscitivam interiorem, aut hoc facit se obiiciendo virtuti cognoscitivæ, aut hoc facit immutando ipsam. Non autem hoc facit se obiiciendo, quia oporteret quod vel assumeret corpus, & sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodem loco; neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate; dæmon autem omni quantitate caret: similiter etiam nec hoc potest facere immutando: quia aut immutaret alterando, quod videtur non posse facere, quia omnis alteratio fit per qualitates activas, quibus dæmones carent; aut immutaret transformando, sive localiter movendo, quod videtur esse inconveniens duabus rationibus: primo quidem quia transformatio organi non posset fieri sine sensu doloris; secundo quia secundum hoc dæmon non ostenderet homini nisi nota; cum tamen Augustinus(alius Auctor) dicat (Lib. de spiritu & anima cap. XXVIII.) quod ostendit hominoi formas & notas, & ignotas. Ergo videtur quod dæmones nullo modo possint immutare imaginationem, vel sensum hominis.

10. Præterea. Secundum Philosophum in VII. Physic. transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo dæmon possit transmutare hominis phantasiam, sequitur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.

11. Præterea. Agens proximum oportet esse coniunctum: quia movens, & motum sunt simul, ut probatur in VII. Phys. (a com. X. ad XIII.) Sed dæmon non potest esse coniunctus interiori phantasiæ: quia super illud Abacuc II. *Dominus in templo sancto suo*, dicit Glossa Hieronymi, quod dæmon non potest intra idolum esse, sed exterius aliquid operatur: & multo minus intra corpus humanum. Ergo videtur quod non potest phantasiam immediate movere.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæst. (quæst. XII. in princ.) *Serpit hoc malum*, scilicet dæmonis, *per omnes aditus sensuales, dat sese figuris, accommodat coloribus, adhæret sonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus*. Sed per huiusmodi, sensus immutantur. Ergo videtur quod dæmones possint sensus humanos immutare.

Præterea. Augustinus dicit XVIII. de civit. Dei (cap. XVIII.) quod transmutationes hominum in animalia bruta, quæ dicuntur arte dæmonum factæ, non fuerunt secundum veritatem, sed solum secundum apparentiam. Hoc autem esse non posset, si dæmones humanos sensus transmutare non possent. Possunt ergo humani sensus per dæmones transmutari.

Respondeo dicendum, quod evidentibus indiciis, & experimentis apparet quod operatione dæmonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod dæmones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent, vel quæ præexistunt a natura formata, vel quæ ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis [art. 9. & 10.] patet; & hoc

& hoc non habet aliquam dubitationem. Naturaliter enim humani sensus ad praesentiam sensibilium corporum immutantur; sed quandoque daemones aliqua faciunt hominibus apparere quae in rerum exteriorum veritate non subsistunt: & hoc habet dubitationem qualiter fieri possit. Quam quidem Augustinus tangit XII. super Genes. ad litter. [cap. XVII. XVIII. & XIX.] ponens tres modos, quorum altero necesse est ut hoc fiat. Cum enim praemisisset, quod quidam volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa (quod videtur congruere opinionibus Platonicorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idearum participatione) excludit hanc opinionem per hoc: quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet: quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adiuvari, non quidem a corpore, sed a spiritu. Quaeritur autem ulterius, quomodo anima iuvetur a spiritu ad aliqua videnda; utrum scilicet in corpore fit aliquid, ut inde quasi relaxetur, & emittatur eius intentio, quo in id veniat, ubi in seipsa videat significantes similitudines, quae ibi iam erant, nec videbantur, sicut multa in memoria, quae non semper intuemur; an fiant illic quae ante non fuerunt; & subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sint, quo illa erumpens, & emergens ibi eas videt. Sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile. Anima enim humana secundum praesentis vitae statum non potest intantum elevari, ut ipsam essentiam spiritualis, & incorporeae substantiae videat: quia in statu praesentis vitae non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles, quae sunt in mente spiritualis substantiae: quia quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est: & quidquid sit de intellectuali cognitione animae humanae, certum est quod imaginaria eius visio, vel sensualis nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam, & species in ea existentes, quae non sunt nisi intelligibiles. Cum ergo postea Augustinus subdit [XII. super Genes. cap. XIII.] quod dubium est, utrum anima videat in seipsa, an per alterius spiritus commixtionem, est intelligenda commixtio, non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa eam spiritualis substantia aliquid operetur; ut intelligatur permixtio per effectum spiritualis substantiae, non autem per ipsam eius substantiam, vel eorum quae in ipsa sunt. Similiter etiam secundum dictorum trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima quae ante non fuerant. Non enim potest daemon influere novas formas in materiam corporalem, sicut ex praedictis [art 9.] patet: unde nec per consequens in sensum, & imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Unde relinquitur primum membrum, ut scilicet aliquid praeexistat in corpore, quod per quamdam transmutationem localem spirituum, & humorum reducitur ad principia sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria, vel sensuali visione: dictum est enim supra (art. 10.) quod daemones virtute propria possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem locali spirituum, & humorum etiam secundum naturae operationem contingit aliqua secundum imaginationem, vel sensum videri. Dicit enim Philosophus in Lib. de somno & vigilia (cap. III.) assignans causam apparitionis somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum simul descendunt motus, sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensibilibus conservantur, & movent principium apprehensivum; ita quod aliqua apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus istis exterioribus immutaretur. Et per hunc modum daemones possunt immutare imaginationem, & sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium.

Ad primum ergo dicendum, quod daemones non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum; possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliquae apparitiones fiant.

Ad secundum dicendum, quod operatio vitae secundum quod egreditur a potentia, est semper a principio intrinseco; sed secundum quod procedit ex obiecto, potest esse a principio extrinseco, sicut visio causatur a visibili: & hoc modo immutatur sensus a daemonibus, scilicet per aliquam exhibitionem obiecti.

Ad tertium dicendum, quod intentio est virtutis appetitivae actus; quae quidem est du-

duplex. Una sensitiva, quæ quidem est virtus organi corporei: unde potest eius actus ab aliqua corporali transmutatione causari; sicut ex aliquo corporali apposito, vel subtracto appetitus sensitivus movetur ad aliquid desiderandum, vel fugiendum: & hoc modo dæmones possunt immutare appetitum sensitivum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiva intellectiva, scilicet voluntas: quæ quia non habet organum corporale, non immutatur ex corporali immutatione, nisi dispositive; effective autem mutari potest vel ab ipso homine, secundum quod voluntas movet seipsam, vel a Deo, qui interius operatur. Unde secundum hoc dæmones non possunt movere animam ad aliquid intendendum.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quæ habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicitur in III. de Anima (a Commentatore com. XVIII.) & similiter per intentionem appetitus sensitivi contingit quod actu animal imaginetur ea quæ prius in memoria conservabantur. Potest autem & hoc in homine fieri per intentionem appetitus intellectivi, secundum quod appetitus superior movet inferiorem.

Ad quintum dicendum, quod species quæ præexistunt in organis sentiendi, medio modo se habent inter actum perfectum & potentiam puram; sicut & species quæ habitualiter existunt in intellectu, & per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum.

Ad sextum dicendum, quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari sicut a proprio motivo dupliciter: uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum ab anima ad res: & utroque motivo dæmon uti potest ad immutandum hominis imaginationem, vel sensum.

Ad septimum dicendum, quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ipsam vim phantasticam hominis, aut etiam speciem in ipsa conservatam aliquo corpore circumdet, ut sic ipsam sensibus aliorum obiiciat; sed quia ipse dæmon, qui speciem, & imaginationem alicuius hominis format, aliam similem speciem vel corporaliter exterius aliorum sensibus obiicit, vel intrinsecus in eorum sensibus similem speciem operatur.

Ad octavum dicendum, quod dæmon immutat potentiam imaginativam, vel sensitivam hominis, non quasi ipse se exhibeat medium, vel obiectum; sed inquantum proprium subiectum sensitivæ, vel imaginativæ virtutis defert ad ipsam, ut supra dictum est.

Ad nonum dicendum, quod dæmon non immutat potentiam sensitivam, & imaginativam se ei obiiciendo, ut ostensum est; sed eam transmutando, non quidem alterando, nisi quantum ad motum localem: quia non potest de se imprimere novas species, ut dictum est. Immutat autem transmutando sive localiter movendo, non quidem substantiam organi dividendo, ut sic consequatur sensus doloris, sed movendo spiritus, & humores. Quod autem ulterius obiicitur, quod sequitur quod secundum hoc dæmon non possit aliquid novum homini demonstrare secundum imaginariam visionem; dicendum est, quod novum aliquid potest intelligi dupliciter. Uno modo totaliter novum, & secundum se, & secundum sua principia; & secundum hoc dæmon non potest aliquid novum homini secundum visionem imaginariam demonstrare: non enim potest facere quod cæcus natus imaginetur colores, vel quod surdus natus imaginetur sonos. Alio modo dicitur aliquid novum secundum speciem totius; puta, si dicamus esse novum in imaginatione quod aliquis imaginetur montes aureos, quos numquam vidit; quia tamen vidit & aurum, & montem, potest naturali motu imaginari in homine phantasma aurei montis: & hoc etiam modo dæmon potest aliquid novum imaginationi offerre, secundum diversas compositiones motuum, & specierum, quasi quorumdam seminum in organis sensibilibus latentium, quorum virtutem ipse cognoscit.

Ad decimum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de Trin. (Lib. III. cap. IX.) multa dæmones possunt virtute suæ naturæ quæ non possunt propter prohibitionem divinam. Dicendum est ergo, quod dæmones possunt virtute suæ naturæ phantasmata perturbando totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitiis; non tamen semper hoc facere permittuntur.

Ad undecimum dicendum, quod quia Angelus bonus, vel malus ubi operatur, ibi est, secundum Damascenum (Lib. I. cap. XVII. & Lib. II. cap. III.) consequens

quens est quod quando dæmon humores, & spiritus commovet ad aliquid ostendendum, ibi existat. Quod autem dicit Hieronymus quod dæmon non est iotus in idolo, non est intelligendum quod non possit intus esse in idolo: quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare: sed intelligitur quod non est in idolo sicut anima in corpore, ut ex idolo, & dæmone fiat aliquid unum, sicut Gentiles arbitrabantur.

ARTICULUS XII.

Utrum dæmones possint immutare hominis intellectum.

DUodecimo quæritur, utrum dæmones possint immutare hominis intellectum. Et videtur quod non. Intellectus enim hominis comparatur Soli, secundum illud quod dicitur Sap. v. 6. ex persona impiorum: *Sol intelligentiæ non est ortus nobis*. Sed dæmon non potest immutare Solem visibilem. Ergo multo minus potest immutare intellectum humanum.

2. Præterea. Nihil transmutatur nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu completo quantum ad intelligibilia, & etiam quantum ad imaginabilia: dicit enim Augustinus XII. super Genes. ad litter. (cap. xvi. a med.) *Quamvis prius videamus aliquod corpus quod antea non videbamus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quod illud cum absens fuerit recordemur; tamen eamdem eius imaginem, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*: & in X. de Trinit. (cap. v. circa fin.) dicit, quod anima imagines corporum convolvit, & rapit facta in semetipsa de semetipsa. Ergo videtur quod non possit intellectus hominis a dæmone immutari.

3. Præterea. Magis appropinquat intellectui humano vis imaginativa quam dæmon: quia vis imaginativa radicatur in eadem essentia animæ. Sed vis imaginativa non potest immutare vim intellectivam hominis, quia immateriale non immutatur a materiali. Ergo videtur quod dæmon non possit intellectum hominis immutare.

4. Præterea. Intellectus se habet ad intelligibilia, sicut materia ad formam, quæ fit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia. Sed si aliqua materia sit quæ haber aliquam formam semper sibi præsentem, numquam potest immutari ad aliam formam, sicut patet in corpore cælesti. Intellectus autem humanus habet aliquod intelligibile semper sibi præsens, scilicet seipsum, quia ipse sibi intelligibilis est. Ergo nullo modo dæmon potest eum immutare ad aliquod intelligibile.

5. Præterea. Intellectus proprie immutatur a docente, qui reducit ipsum de potentia in actum, ut patet per Philosophum in VIII. Physic. (comm. xxxii.) Sed solus Deus interius docet, ut patet per Augustinum in Lib. de Magist. (cap. xi. xiii. & xiv.) Ergo videtur quod dæmon non potest interius intellectum immutare.

6. Præterea. Intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit Deo, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Ioan. i. non autem convenit dæmoni, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II. ad Corinth. vi. Ergo videtur quod dæmones non immutent intellectum humanum.

7. Præterea. Cognitio intellectiva secundum duo fit, scilicet secundum lumen intelligibile, & secundum species intelligibiles. Sed dæmon non potest movere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc præexistit in homine a natura: similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiæ spiritualis sunt universaliores, & improportionatæ intellectui humano. Nullo ergo modo dæmon potest immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem.

8. Præterea. Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæstionum (quæst. xxxii.) quod qui non intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad dæmonem potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Ioan. viii. 44. *Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur*. Ergo videtur quod dæmones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit XVIII. de civit. Dei (cap. xviii. a med.) quod quidam Philosophus quædam Platonica dogmata cuidam in somnis exposuit; quod operationi dæmonum Augustinus attribuit. Ergo dæmones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum.

2. Præterea. Super illud Iob xxxvii. In-

Ingreditur bestia latibulum suum, dicit Gregorius in Moralibus (Lib. XXVII. Moral. cap. XVIII. in novis exemplar.) quod dæmon in mentem etiam sanctorum ingredi potest; sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis movere ad aliquid intelligendum.

3. Præterea. Augustinus dicit in XIX. de civit. Dei quod dæmon potest uti anima sapientis ut vult. Sed anima sapientis est potentissima. Ergo videtur, quod multo magis dæmon possit alias animas movere ad aliquid intelligendum.

4. Præterea. Augustinus dicit XII. super Genes. ad litter. (cap. VIII. & XXVI.) quod sicut spiritus imaginarius hominis adiuvatur, ut formas imaginarias videat; ita etiam mens eius adiuvatur, ut eas intelligere possit. Sed dæmon adiuvando vim imaginariam movet ad visionem imaginariam. Ergo adiuvando mentem movet ad aliquid intelligendum.

Respondeo dicendum, quod circa operationem dæmonis duo sunt consideranda: primo quidem quid possit ex virtute propriæ naturæ; secundo quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriæ voluntatis. Quantum ergo ad virtutem propriæ naturæ, eadem possunt dæmones quæ & boni Angeli: quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem, & malitiam voluntatis: nam boni Angeli ex caritate hominem ad bonum iuvare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis, quam dæmon impedire intendit, sicut & alia hominis bona. Est autem considerandum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur, scilicet secundum lumen intelligibile, & secundum species intelligibiles; ita tamen quod secundum species fit apprehensio rerum, secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis. Inest autem animæ humanæ naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturæ est infra lumen angelicum: & ideo sicut in rebus corporalibus superior virtus adiuvat, & confortat inferiorem virtutem; ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum; quod Angelus bonus intendit, non autem Angelus malus. Unde hoc modo Angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem dæmones. Ex parte autem specierum Angelus bonus, vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quædam signa exterius adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum; quod etiam homines facere possunt: sed etiam ulterius Angeli boni, vel mali possunt interius quodammodo disponere, & ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum. Quod quidem Angeli boni ordinant ad hominis bonum, dæmones autem ad hominis malum; vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo ex his quæ apprehendit, movetur ad superbiam, vel ad aliquod aliud peccatum; vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa ducitur homo in dubitationem, quam solvere nescit, & sic trahitur in errorem. Unde Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæst. (quæst. XII.) quod dæmon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus possibilis non comparatur Soli, sed magis aeri, vel cuicumque diaphano illuminabili. Intellectus autem agens, ut dicit Themistius in comment. III. de Anima, secundum Platonem quidem (in dialog. de iusto) comparatur Soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam: unde Augustinus in Lib. soliloquiorum (I. cap. VII. & VIII.) Deum comparat Soli: sed secundum Aristotelem [Lib. III. de Anima com. XVIII.] intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato.

Ad secundum dicendum, quod falsum est animam esse in actu completo nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibilium in anima humana distinguitur duplex intellectus, scilicet intellectus agens, & intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia: unde comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum, secundum Philosophum in III. de Anima (com. XIV.) Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen, cui comparatur, continet in se colores in actu; sed & lumen facit omnes colores esse visibiles actu, & intellectus agens facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc species intelligibiles non faciunt corpora, aut sensus corporei

porei in intellectu; sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, & recipit eas per intellectum possibilem: sicut si oculus corporalis haberet lumen, & esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, inquantum esset lucidus in actu, & reciperet eos, inquantum esset diaphanum carens omni colore, sicut aliqualiter patet in oculo cati. Quantum vero ad imaginabilia manifestum est quod vis imaginativa non est in actu perfecto omnium imaginabilium; sed reducitur in actum per impressionem sensus. Est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in Lib. de Anima [Lib. II. com. clxi.] alioquin cæcus natus posset imaginari colores. Sensus autem fit in actu per actionem sensibilis in organum sensus: unde Augustinus dicit in XI. de Trinit. [cap. 11.] quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, & a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis. Quod vero dicitur in XII. super Genes. ad litter. [cap. xvi.] quod *corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*, intelligendum est quod virtus incorporea exterioris sensibilis non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem, inquantum sentitur, vel speciem imaginariam, inquantum est imaginata; sed hoc est ex virtute animæ: habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animæ. Unde Augustinus dicit in XI. de Trin. [cap. 11.] *Non possumus quidem dicere, quod sensum gignat res visibilis, gignit tamen formam velut similitudinem suam, quæ fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus*. Et sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia. Quamvis etiam secundum quemdam alium modum possit intelligi, quod spiritus faciat formas imaginarias in seipso, inquantum scilicet diversimode componendo novas formas imaginarias gignit, sicut phantasma aurei montis, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod vis imaginativa magis convenit cum intellectu humano, subjecto; sed quantum ad rationem speciei plus convenit cum eo intellectus Angeli boni, vel mali: unde aliquo modo potest intellectus Angeli, vel dæmonis movere intellectum hominis, quo non potest ipsum movere vis imaginativa; & tamen vis imaginativa quodammodo movet intellectum possibilem, non quidem virtute sua, sed virtute intellectus agentis. Dicit enim Philosophus in III. de Anima (text. xxxix.) quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem: unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita & phantasmata, inquantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.

Ad quartum dicendum, quod aliter est de intellectu Angeli, & intellectu humano. Intellectus enim Angeli est sicut aliquod ens actu in genere intelligibilium: & ideo intelligit essentiam suam secundum seipsam, & per eam intelligit quæcumque alia intelligit. Non enim est inconveniens quod per unam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur color: unde corpus quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel illud. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium: & ideo non potest intelligere seipsam, nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem.

Ad quintum dicendum, quod solus Deus docet interius operando, qui est actor etiam ipsius luminis naturalis; potest tamen vel Angelus, vel dæmon, vel homo docere, repræsentando intellectui suum obiectum, ut supra (in corp. art. & art. præc.) dictum est.

Ad sextum dicendum, quod intellectus potest moveri non solum ex parte intelligibilis, sed etiam ex parte obiecti, ut dictum est (loc. cit.)

Ad septimum dicendum, quod bonus Angelus potest movere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem causando lumen naturale in ipso, sed confortando, ut dictum est; sed tam Angelus, quam dæmon potest movere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis, non quidem æquales species humano intellectui ingerendo suis speciebus, sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginatas, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo; sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quas habet, potest aliis notificare, explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum.

Ad octavum dicendum, quod per ipsa vera quæ dæmon manifestat, intendit hominem ad mendacium perducere.

Circa

Circa ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, confiderandum eft, quod dæmon dicitur ingredi poffe mentem hominis, non fecundum fubftantiam, fed fecundum effectum, inquantum fcilicet inftigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam, quod poteft uti anima fapientis ut vult, inquantum aliquando Deo permittente impedit ufum rationis in homine, ficut patet in arreptitiis.

Et hæc quidem circa quæftiones de malo dicta fufficiant.

Sexdecim Quæftionum de Malo Finis.

S. THO-

S. THOMAE AQUINATIS

UNICA QUAESTIO

De spiritualibus creaturis,

in undecim articulos divisa.



PRimo enim quæritur, utrum substantia spiritualis sit composita ex materia & forma.

Secundo. Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

Tertio. Utrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, uniatur corpori per medium.

Quarto. Utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

Quinto. Utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori.

Sexto. Utrum substantia spiritualis cælesti corpori uniatur.

Septimo. Utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

Octavo. Utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.

Nono. Utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

Decimo. Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.

Undecimo. Utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia.

ARTICULUS I.

Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia & forma.

QUæstio est de spiritualibus creaturis. Et primo quæritur, utrum substantia spiritualis creata, sit composita ex materia & forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in Lib. de Trin. (ante med.) *Forma simplex, subiectum esse non potest.* Sed substantia spiritualis creata, est subiectum scientiæ, & virtutis, & gratiæ. Ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem. Ergo est composita ex materia & forma.

2. Præterea. Quælibet forma creata est limitata & finita. Sed forma limitatur per materiam. Ergo quælibet forma creata, est forma in materia. Nulla ergo substantia creata, est forma sine materia.

3. Præterea. Principium mutabilitatis est materia: unde secundum Philosophum necesse est ut materia imaginetur in re mota. Sed substantia spiritualis creata, est mutabilis solus enim Deus naturaliter immutabilis est. Ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

4. Præterea. Augustinus dicit XII. Confessionum, quod Deus fecit materiam communem visibilium, & invisibilium. Invisibilia autem sunt substantiæ spirituales. Ergo substantia spiritualis habet materiam.

5. Præterea. Philosophus dicit in VIII. Metaph. (com. xvi.) quod si qua substantia est sine materia, statim est ens, & unum; & non est ei alia causa ut sit ens, & unum. Sed omne creatum habet causam sui esse, & unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia: ergo omnis substantia spiritualis creata, est composita ex materia & forma.

6. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de quæstionibus veteris & novi testamenti, quod prius fuit formatum corpus Adæ quam anima ei infunderetur: quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitatorem introduci: comparatur enim anima ad corpus sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens. Anima ergo est per se subsistens, & multo fortius Angelus. Sed substantia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata, non est forma tantum: est ergo

ergo composita ex materia & forma.

7. Præterea. Manifestum est quod anima est susceptiva contrariorum. Hoc autem videtur esse proprium substantiæ compositæ. Ergo anima est substantia composita, & eadem ratione Angelus.

8. Prætera. Forma est quo aliquid est. Quicquid ergo compositum est ex quo est, & quod est, est compositum ex materia & forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est, & quod est, ut patet per Boetium in Lib. de Hebdomadibus. Ergo omnis substantia spiritualis creata, est composita ex materia & forma.

9. Præterea. Duplex est communitas: una in divinis, secundum quod essentia est communis tribus personis; alia in rebus creatis, secundum quod universale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur primæ communitatis, ut id quo distinguuntur ea quæ communicant in illo communi, non sit aliud realiter ab ipso communi: paternitas enim qua Pater distinguitur a Filio, est ipsa essentia, quæ est Patri, & Filio communis. In communitate autem universalis oportet quod id quo distinguuntur ea quæ continentur sub communi, sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato, quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse compositionem eius quod commune est, & eius per quod commune ipsum restringitur. Substantia autem spiritualis creata est in aliquo genere. Oportet ergo quod in substantia spirituali creata, sit compositio naturæ communis, & eius per quod natura communis coarctatur. Hæc autem videtur esse compositio formæ & materiæ.

10. Præterea. Forma generis non potest esse nisi in intellectu, vel materia. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, est in aliquo genere. Forma ergo generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si Angelus non haberet materiam, non esset in materia. Ergo esset in intellectu tantum; & sic supposito quod nullus intelligeret Angelum, sequeretur quod Angelus non esset; quod est inconveniens. Oportet ergo dicere, ut videtur, quod substantia spiritualis creata, sit composita ex materia & forma.

11. Præterea. Si substantia spiritualis creata, esset forma tantum, sequeretur quod una substantia spiritualis esset præsens alteri. Si enim unus Angelus intelligit alium, aut hoc est per essentiam Angeli intellecti; & sic oportebit quod substantia Angeli intellecti sit præsens in intellectu Angeli intelligentis ipsum: aut per speciem; & tunc idem sequitur, si species per quam Angelus ab alio intelligitur, non differt ab ipsa substantia Angeli intellecti. Nec videtur posse dari in quo differat, si substantia Angeli est sine materia, sicut & eius species intelligibilis. Hoc autem est inconveniens quod unus Angelus per sui substantiam sit præsens in alio: quia sola Trinitas menti rationali illabitur. Ergo & primum, ex quo sequitur, est inconveniens, scilicet quod substantia spiritualis creata, sit immaterialis.

12. Præterea. Commentator dicit in XI. Metaph. (com. XXXVI.) quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca si quæ est in intellectu; & sic videtur idem quod prius.

13. Præterea. Augustinus dicit VII. su. per Genes. ad litteram (cap. VI.) quod sicut caro habuit materiam, idest terram, de qua fieret, sic fortasse potuit & antequam ea ipsa natura fieret quæ anima dicitur, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quæ nondum esset anima. Ergo anima videtur esse composita ex materia & forma, & eadem ratione Angelus.

14. Præterea. Damascenus dicit (Lib. II. cap. III.) quod solus Deus essentialiter immaterialis est, & incorporeus. Non ergo substantia spiritualis creata.

15. Præterea. Omnis substantia naturæ suæ limitibus circumscripta, habet esse limitatum & coarctatum. Sed omnis substantia creata, est naturæ suæ limitibus circumscripta. Ergo omnis substantia creata habet esse limitatum & coarctatum. Sed omne quod coarctatur, aliquo coarctatur. Ergo in qualibet substantia creata est aliquid coarctans, & aliquid coarctatum: & hoc videtur esse forma & materia: ergo omnis substantia spiritualis est composita ex materia & forma.

16. Præterea. Nihil secundum idem agit, & patitur; sed agit unumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, agit dum illuminat inferiorem Angelum, & patitur dum illuminatur a superiori: similiter in anima est intellectus agens, & possibilis. Ergo tam Angelus quam anima composita est ex materia & forma.

17. Præterea. Omne quod est, aut est actus purus, aut potentia pura, aut compositum ex actu & potentia. Sed substantia spiri-

ſpiritualis non eſt actus purus, hoc enim ſolius Dei eſt; nec etiam potentia pura. Ergo eſt compoſitum ex potentia & actu; quod videtur idem ei quod eſt componi ex materia & forma.

18. Præterea. Plato in Timæo inducit Deum ſummum loquentem diis creatis, & dicentem *: Voluntas mea maior eſt nexu veſtro :* & inducit hæc verba Auguſtinus in Lib. de civit. Dei (XIII. cap. XVI.) Dii autem creati videntur eſſe Angeli. Ergo in Angelis eſt nexus, ſive compoſitio.

19. Præterea. In his quæ numerantur, & eſſentialiter differunt, eſt materia: quia materia eſt principium diſtinctionis ſecundum numerum. Sed ſubſtantiæ ſpirituales numerantur, & eſſentialiter differunt. Ergo habent materiam.

20. Præterea. Nihil patitur a corpore niſi habens materiam. Sed ſubſtantiæ ſpirituales creatæ patiuntur ab igne corporeo, ut patet per Auguſtinum de civit. Dei (Lib. XXII. cap. X.) Ergo ſubſtantiæ ſpirituales creatæ habent materiam.

21. Præterea. Boetius in Lib. de unitate & uno (a med.) expreſſe dicit, quod Angelus eſt compoſitus ex materia & forma.

22. Præterea. Boetius dicit in Lib. de Hebdomad. (inter princ. & med.) quod omne id quod eſt, aliquid aliud poteſt habere admixtum; ſed ipſum eſſe nihil omnino aliud habet admixtum: & idem poſſumus dicere de omnibus abſtractis, & concretis. Nam in homine poteſt aliquid aliud eſſe quam humanitas, utpote albedo, vel aliquid huiuſmodi; ſed in ipſa humanitate non poteſt aliud eſſe niſi quod ad rationem humanitatis pertinet. Si ergo ſubſtantiæ ſpirituales ſunt formæ abſtractæ, non poterit in eis eſſe aliquid quod ad eorum ſpeciem non pertineat. Sed ſublato eo quod pertinet ad ſpeciem rei, corrumpitur res. Cum ergo omnis ſubſtantia ſpiritualis ſit incorruptibilis, nihil quod ineſt ſubſtantiæ ſpirituali creatæ, poterit amittere; & ita erit omnino immobilis, quod eſt inconveniens.

23. Præterea. Omne quod eſt in genere, participat principia generis. Subſtantia autem ſpiritualis creata, eſt in prædicamento ſubſtantiæ: principia autem huius prædicamenti ſunt materia, & forma; quod patet per Boetium in comment. prædicamentorum (in prædic. ſubſtantiæ in fine) qui dicit, quod Ariſtoteles relictis extremis, ſcilicet materia, & forma, agit de medio, ſcilicet de compoſito, dans intelligere quod ſubſtantia quæ eſt prædicamentum, de qua ibi agit, ſit compoſita ex materia & forma. Ergo ſubſtantia ſpiritualis creata, eſt compoſita ex materia & forma.

24. Præterea. Omne quod eſt in genere, componitur ex genere & differentia. Differentia autem ſumitur a forma, genus autem a materia, ut patet in VIII. Metaphyſ. (com. VI.) Cum ergo ſubſtantia ſpiritualis ſit in genere, videtur quod ſit compoſita ex materia & forma.]

25. Præterea. Id quod eſt primum in quolibet genere, eſt cauſa eorum quæ ſunt poſt, ſicut primus actus eſt cauſa omnis entis in actu. Ergo eadem ratione omne illud quod eſt in potentia quocumque modo, habet hoc a potentia prima, quæ eſt potentia pura, ſcilicet a prima materia. Sed aliqua potentia eſt in ſubſtantiis ſpiritualibus creatis, quia ſolus Deus eſt actus purus. Ergo ſubſtantia ſpiritualis creata habet hoc a materia quod non poſſet eſſe, niſi materia eſſet pars eius. Eſt ergo compoſita ex materia & forma.

1. Sed contra eſt quod Dionyſius dicit IV. cap. in princ. de divin. Nomin. de Angelis, quod ſunt incorporei, & immateriales.

2. Sed dices, quod dicuntur immateriales, quia non habent materiam ſubiectam quantitati, & tranſmutationi. Sed contra eſt quod ipſe præmittit, quod ab univerſa materia ſunt mundi.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in IV. Phyſic. (com. XXXII.) locus non quæritur niſi propter motum, & ſimiliter nec materia quæreretur niſi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, ſecundum hoc quærenda eſt in eis materia: unde illa quæ ſunt generabilia & corruptibilia, habent materiam ad eſſe; quæ autem ſunt tranſmutabilia ſecundum locum, habent materiam ad ubi. Sed ſubſtantiæ ſpirituales non ſunt tranſmutabiles ſecundum eſſe. Ergo non eſt in eis materia ad eſſe; & ſic non ſunt compoſitæ ex materia & forma.

4. Præterea. Hugo de ſancto Victore dicit ſuper angelicam Hierarchiam Dionyſii (cap. IV. tract. I.) quod in ſubſtantiis ſpiritualibus idem eſt quod vivificat, & quod vivificatur. Sed id quod vivificat, eſt forma; quod autem vivificatur, eſt materia: forma enim dat eſſe materiæ, vivere autem viventibus eſt eſſe. Ergo in Angelis non differt materia a forma.

5. Præterea. Avicenna, & Algazel dicunt,

quod substantiæ separatæ, quæ spirituales substantiæ dicuntur, sunt omnino a materia denudatæ.

6. Præterea. Philosophus dicit in III. de Anima (com. XXXVIII.) quod lapis non est in anima, sed species lapidis: quod videtur esse propter simplicitatem animæ, ut scilicet in ea materialia esse non possint. Ergo anima non est composita ex materia & forma.

7. Præterea. In Lib. de causis (prop. VII.) dicitur, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur. Sed omne quod componitur, dividitur. Ergo intelligentia non est substantia composita.

8. Præterea. In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est forma intelligibilis omnino immaterialis. Ergo substantia intelligens est absque materia.

9. Præterea. Augustinus dicit io Libr. de Trinit. [IX. cap. IV.] quod anima se tota intelligit. Non autem intelligit per materiam. Ergo materia non est aliquid eius.

10. Præterea. Damascenus dicit [Lib. II. cap. XI.] quod anima est simplex. Non ergo composita ex materia & forma.

11. Præterea. Spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo, quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia & forma. Ergo multo minus spiritus rationalis.

12. Præterea. Plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis. Sed forma materialis non est composita ex materia & forma. Ergo nec substantia angelica.

13. Præterea. Forma accidentalis est ordine dignitatis infra substantiam. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, ut patet in sacramento altaris. Ergo fortius facit aliquam formam in genere substantiæ subsistere sine materia: & hoc maxime videtur substantia spiritualis.

14. Præterea. Augustinus dicit XII. Confess. [cap. VII. in fin.] *Duo fecisti, Domine: unum prope te*, idest substantiam angelicam, *aliud prope nihil*, scilicet materiam. Sic ergo materia non est in Angelo, cum contra ipsum dividatur.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt, substantiam spiritualem creatam, esse compositam ex materia & forma; quidam vero hoc negant. Unde ad huius veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiæ significetur. Manifestum est enim quod cum potentia, & actus dividant ens, & cum quodlibet genus per actum, & potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiæ, ut potentia quædam intellecta præter omnem speciem, & formam, & etiam præter privationem; quæ tamen est susceptiva & formarum, & privationum, ut patet per Augustinum XII. Confess. & I. super Genes. ad litteram [cap. XIV. & XV.] & per Philosophum in VII. Metaph. Sic autem accepta materia (quæ est propria eius acceptio, & communis) impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus: licet enim in uno & eodem quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus, actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis purus actus absque omni potentia; numquam tamen invenitur in rerum natura potentia quæ non sit perfecta per aliquem actum: & propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus: quanto tamen actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiæ, ut patet per Dionysium IV. cap. cælestis Hierar. unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, & sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo hæc ratio ordinis rerum habet quod substantiæ spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quæ est incompletissimum inter omnia entia; sed sunt longe supra totam materiam, & omnia materialia elevatæ. Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiæ intellectuales sunt. Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius: nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis

ctualis substantiae, inquantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Huiusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione: sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem & universalem; & sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia, quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest. Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia, & actus, nominentur materia, & forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia & forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum: quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis, vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae, sed si esset albedo separata ab omni subiecto, & recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse contrahitur: & sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, & aliud ipsum esse participatum: & cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum, inquantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam: forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, & duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, & forma est actus eius; & iterum natura constituta ex materia & forma, est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia & forma, est ut potentia respectu sui esse: & sic in substantia spirituali est compositio potentiae & actus, & per consequens formae & materiae; si tamen omnis potentia nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio formae opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma, inquantum huiusmodi, est actus; omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum, ut potentia ad actum. Si qua ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum: & de hac Boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quae secundum aliquid sit in actu, & secundum aliquid in potentia, secundum hoc tantum erit subiectum, secundum quod est in potentia. Substantiae autem spirituales licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, inquantum habent esse finitum & limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, & voluntas est amativa universalis boni, remanet semper in intellectu, & voluntate substantiae creatae potentia ad aliquid quod est extra se. Unde si quis recte consideret, substantiae spiritoales non inveniuntur esse (a) subiectum accidentium quae pertinent ad intellectum, & voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod duplex est limitatio formae. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum; & talis limitatio formae est per mate-

(a) Al. subiectae.

materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; & talis limitatio formæ non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia: differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem: & talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formæ determinatarum specierum.

Ad tertium dicendum, quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum, & voluntatem; sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus, & voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod eadem numero sit materia visibilium, & invisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per cælum, & terram, quæ dicuntur primo creata; ut per cælum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis, per terram autem materia rerum corporalium, quæ in se considerata informis est, quasi omni specie carens: unde etiam dicitur *inanis*, *& vacua*, vel *invisibilis*, *& incomposita* secundum aliam litteram. Cælum autem non describitur inane, & vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia, quæ caret omni specie, non est pars substantiæ angelicæ. Sed informitas substantiæ spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum, a quo illuminatur, quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium, & invisibilium nominat utrumque prout est informe suo modo.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quæ sunt composita ex materia & forma, statim sunt ens, & unum, quia materia est ens in potentia, & fit ens actu per adventum formæ, quæ est ei causa essendi. Sed forma non habet sic esse per aliam formam: unde si fit aliqua forma subsistens, statim est ens, & unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quæ reducit ipsam de potentia præexistenti in actum.

Ad sextum dicendum, quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia & forma: quia per se subsistere potest convenire formæ absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, & non e converso, nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit.

Ad septimum dicendum, quod esse susceptivum contrariorum est substantiæ in potentia aliqualiter existentis, sive sit composita ex materia & forma, sive sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subjectum contrariorum, nisi pertinentium ad voluntatem, & intellectum, secundum quæ est in potentia, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad octavum dicendum, quod non idem est componi ex quod est, & quo est, & ex materia, & forma: licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia; sed quod est, est id quod subsistit in esse (quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia & forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex) quo est autem, est ipsum esse participatum: quia intantum unumquodque est, inquantum ipso esse participat: unde & Boetius sic utitur istis vocabulis in Libr. de Hebdomad. dicens, quod in aliis præter primum, non idem est quod est, & esse.

Ad nonum dicendum, quod sub aliquo communi est aliquid dupliciter: uno modo sicut individuum sub specie; alio modo sicut species sub genere. Quandocumque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem, quæ est præter naturam speciei; & hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multæ species sub uno genere, non oportet quod formæ quibus distinguuntur species ad invicem, sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per unam enim & eamdem formam hoc individuum collocatur in genere substantiæ, & in genere corporis, & sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam aliam formam hoc individuum habeat quod sit substantia, de necessitate oportet quod aliæ formæ supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus, & speciebus, sint formæ accidentales: quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis advenit rei jam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid, omnes aliæ formæ advenient individuo subsistenti in actu; & ita erunt formæ accidentales. Sequetur etiam quod

per

per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima, vel subalterna, non sit generatio, neque per subtractionem corruptio simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praeexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens: & eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum, quod formae rerum specie differentium sunt ordinatae, & una addit super alteram perfectionem: & hoc patet etiam per Philosophum in VIII. Metaph. (text. com. x.) qui dicit, quod definitiones, & species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis; cum etiam hoc per inductionem appareat gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum, & imperfectum. Sic igitur per hoc excluditur positio Avicebron in Lib. Fontis vitae, quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae: qua quidem suscepta in aliqua sui parte, super formam substantiae recipit aliam formam, per quam fit corpus, & sic deinceps usque ad ultimam speciem; & in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea, cuius materiam non subiectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ipsam autem materiam iam perfectam per formam substantiae, quae est subiectum quantitatis, & aliorum accidentium, dicit esse clavem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum, & aliud corpus animatum, (a) per hoc quod individuum animatum habet formam aliquam, cui substernatur forma substantialis corporis; sed quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere, & corpus esse, sed etiam vivere: aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter.

Ad decimum dicendum, quod forma generis, de cuius ratione est materia, non potest esse extra intellectum, nisi in materia, ut forma plantae, aut metalli. Sed hoc genus quod est substantia, non est tale de cuius ratione sit materia; alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma huius generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam.

Ad undecimum dicendum, quod species intelligibilis quae est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum a materia, & materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod dicit esse ratum in natura, sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.

Ad duodecimum dicendum, quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam: quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis: & secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

Ad decimumtertium dicendum, quod Augustinus inducit illud inquirendo: quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

Ad decimumquartum dicendum, quod solus Deus dicitur immaterialis, & incorporeus, quia omnia eius simplicitati comparata possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea, & immaterialia.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse substantiae spiritualis creatae est coarctatum, & limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum, & participatum in natura determinatae speciei, ut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumsextum dicendum, quod agit, & patitur substantia spiritualis creata, non secundum formam, vel materiam, sed secundum quod est in actu, vel potentia.

Ad decimumseptimum dicendum, quod substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura, sed habens potentiam cum actu, non tamen composita ex materia & forma, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora caelestia.

Ad decimumnonum dicendum, quod materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie; sed multitudo eorum est sicut multae naturae specierum per se subsistentes.

Ad

(a) *Forte redundat* per hoc, *aut* ex hoc *supra*.

Ad vicesimum dicendum, quod substantiæ spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus dicit (Lib. XXI. de civit. Dei cap. x.) unde non oportet quod habeant materiam.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod liber de unitate & uno non est Boetii, ut ipse stilus indicat.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod forma separata, inquantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum inquantum est in potentia: & hoc modo substantiæ spirituales, inquantum sunt in potentia secundum intellectum, & voluntatem, recipiunt aliqua accidentia.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod intentio Boetii non est dicere, quod de ratione substantiæ, quod est genus, sit esse compositum ex materia & forma, cum substantia sit de consideratione Metaphysici, non Naturalis; sed intendit dicere, quod cum forma & materia non pertineant ad genus substantiæ tamquam species, sola substantia, quæ est compositum, collocatur in genere ut species.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod in rebus compositis ex materia & forma genus sumitur a materia, & differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum, & materiale respectu esse specifici; sicut esse animalis est imperfectum, & materiale respectu hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam & aliam formam, sed secundum unam formam, quæ homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal: unde animal commune non est unum numero, sed ratione tantum, quia non ab una & eadem forma homo est animal, & asinus. Subtracta ergo materia a substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus, & differentia non secundum materiam & formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali tam id quod est commune sibi, & imperfectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod quanto aliquid est plus in actu, tanto perfectius est; quanto autem aliquid est plus in potentia, tanto est imperfectius. Imperfecta autem a perfectis sumunt originem, & non e converso. Unde non oportet quod omne quod quocumque modo est in potentia, hoc habeat a pura potentia, quæ est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicebron in Libro Fontis vitæ, dum credidit quod omne illud quod est in potentia, vel subiectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

ARTICULUS II.

Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

SEcundo quæritur, utrum substantia spiritualis possit uniri corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius 1. cap. de divin. Nomin. quod incorporalia sunt incomprehensibilia a corporalibus. Sed omnis forma comprehenditur a materia, cum sit actus eius. Ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis.

2. Præterea. Secundum Philosophum in Lib. de somno & vigilia (cap. 1. ante med.) cuius est potentia eius est actio. Sed operatio propria substantiæ spiritualis est intelligere, quæ non potest esse corporis: quia non contingit intelligere per organum corporeum, ut probatur in III. de Anima (com. vi.) Ergo potentia intellectiva non potest esse forma corporis: ergo neque substantia spiritualis, in qua fundatur talis potentia, potest esse forma corporis.

3. Præterea. Quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens. Si igitur adveniat ei corpus, adveniet ei accidentaliter. Non ergo potest ei uniri ut forma substantialis.

4. Sed dicendum, quod anima, inquantum est spiritus, est per se subsistens; inquantum autem est anima, unitur ut forma. Sed contra. Anima secundum essentiam suam est spiritus: aut igitur secundum suam essentiam est forma corporis, aut secundum aliquid additum essentiæ. Si autem secundum aliquid additum essentiæ, cum omne illud quod advenit alicui supra essentiam suam, sit accidentale, sequitur quod anima per aliquod accidens uniatur corpori; & sic homo est ens per accidens, quod est inconveniens. Ergo unitur ei per suam essentiam, inquantum est spiritus.

5. Præterea. Forma non est propter materiam, sed materia propter formam: onde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus, sed magis corpus, si anima est forma,

uni-

unitur ei propter animæ perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum fine corpore possit esse, & intelligere. Ergo aoima non unitur corpori ut forma.

6. Præterea. Unio formæ & materiæ est naturalis. Sed unio animæ ad corpus non est naturalis, sed miraculosa: dicitur enim in Libro de spiritu & anima (cap. xiv.) *Plenum fuit miraculo ut tam diversa, & tam divisa ad invicem potuerint coniungi*. Ergo anima non unitur corpori ot forma.

7. Præterea. Secundum Philosophum in Lib. de cælo, omnis debilitatio est præter naruram. Quicquid ergo debilitat aliquid, non unitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per unionem corporis & quantum ad esse, quia corpus prægravat animam (ut dicitur in Lib. de spiritu & anima cap. xiv.) & quantom ad operationem, quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis oexibus, ut in eodem Lib. dicitur. Ergo unio animæ ad corpus non est naturalis; & sic idem qnod prius.

8. Præterea. Commentator dicit in VIII. Metaph. quod eum id quod est in potentia, fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima unitur corpori, additur corpori aliquod extrinsecum, quia anima creatur a Deo, & corpori infunditur. Ergo anima non est actus, seu forma corporis.

9. Præterea. Forma educitur de potentia materiæ. Sed substantia spiritualis non potest edoci de potentia materiæ corporalis. Ergo substantia spiritualis oon potest uniri corpori ut forma.

10. Præterea. Maior est convenientia spiritus ad spiritum quam spiritus ad corpus. Sed spiritus non potest esse forma alterius spiritus. Ergo neque substantia spiritualis potest esse forma corporis.

11. Præterea. Augustinus dicit, quod anima, & Angelus sunt natura pares, officio dispares. Sed Angelus non potest esse forma corporis. Ergo neque anima.

12. Præterea. Boetius dicit in Lib. de duab. naturis (a princ.) *Natura est unumquodque informans specifica differentia*. Sed eadem est specifica differentia animæ, & Angeli, scilicet rationale. Ergo eadem est natura; & sic idem quod prius.

13. Præterea. Anima eodem modo se habet ad totum, & partes, qnia est tota in toto, & tota in qualibet parte. Sed substantia spiritualis, quæ est intellectus, nullius partis corporis est actus, ut dicitur in III. de Anima (com. vi.) Ergo substantia spiritualis non est forma totius corporis.

14. Præterea. Forma naturalis existens in corpore, non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus: dicitur enim in Concilio (a) Aquileiensi de mulieribus quæ putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu quod putant se in corpore pati; & sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma naturalis eius.

15. Præterea. Io Lib. de articulis fidei dicitur: *Neque forma sine materia, neque materia sine forma subiectum esse potest*. Sed corpus est subiectum aliquorum accidentium. Ergo corpus non est materia sine forma. Si igitur substantia spiritualis advenit ei ut forma, sequitur quod duæ formæ erunt in uno & eodem; quod est impossibile.

16. Præterea. Corruptibile, & incorruptibile differunt genere; nec aliquid de eis dicitur univoce, ut patet per Philosophum & Commentarorem ejus in X. Met. (com. xxvi.) Plus ergo differt corruptibile, & incorruptibile quam duo contraria, quæ sunt species unius generis. Sed unum contrariorum noo est, nec esse potest forma alterius: Boetius enim dicit, quod unum contrarium non iuvat aliud ad esse. Ergo substantia spiritualis, cum sit incorruptibilis, non iuvat corpus corruptibile ad esse; & ita non est forma eius, cum forma det esse materiæ.

17. Præterea. Quicquid unitur alteri per id quod non est de essentia eius, non unitur ei ut forma. Sed intellectus unitur corpori per phantasma, quod oon est substantia intellectus, ut Commentator dicit in III. de Anima (com. v. & xxxvi.) Ergo substantia spiritualis, quæ est intellectus, oon unitur corpori ut forma.

18. Præterea. Omnis substantia spiritualis est intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia fit aliquid intellectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia; & ita oon potest uniri corpori ut forma.

19. Præterea. Ex materia & forma fit unum. Si igitur substantia spiritualis unitur corpori ut forma, oportet quod ex spirituali substantia & corpore fiat unum. For-

(a) Ancyrano aliis apud Reginonem Prumiensem. Vide Gratianum can. Episcopi.

mæ ergo intelligibiles quæ recipiuntur in intellectu, reciperentur in materia corporali; quod est impossibile, quia formæ receptæ in materia corporali, sunt intelligibiles tantum in potentia. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod anima est substantia intellectualis habens vitam indeficientem. Sed anima est forma corporis, ut patet per eius diffinitionem, quæ ponitur in II. de Anima (com. VI.) Ergo aliqua substantia spiritualis, sive intellectualis unitur corpori ut forma.

Respondeo dicendum, quod difficultas huius quæstionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis, est quædam res per se subsistens. Formæ autem debetur esse in alio, idest in materia, cuius est actus, & perfectio: unde contra rationem substantiæ spiritualis esse videtur quod sit corporis forma: & propter hoc Gregorius Nyssenus in suo Lib. quem de anima fecit, imposuit Aristoteli, (cap. VI.) quod posuit animam non per se subsistentem esse, & corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, quasi actum, vel perfectionem physici corporis. Sed tamen si aliquis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam spiritualem substantiam, formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Sorti, vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem, vel accidentalem: quia nihil agit, aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem, vel accidentalem, cum forma sit actus, sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis, quod est intelligere, formaliter inesse huic homini: principium autem huius operationis non est forma aliqua, cuius esse sit dependens a corpore, & materiæ obligatum, sive immersum: quia hæc operatio non fit per corpus, ut probatur in III. de Anima (com. VI.) unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiæ corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est: unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, & non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiæ. Oportet autem dicere, si prædicta coniungantur, quod quædam spiritualis substantia sit forma humani corporis.

Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiæ, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroes docuit intellectum possibilem secundum esse separatum a corpore; vidit tamen quod nisi esset aliqua unio eius ad hunc hominem, actio eius ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duæ substantiæ omnino disiunctæ, una agente, vel operante, alia non dicitur operari. Unde posuit intellectum illum quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quæ est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Sic ergo habet duplex esse: unum in intellectu possibili, cuius est forma; & aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, idest habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari. Sed hæc continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in Lib. III. de Anima (com. XXXVIII. & XXXIX.) phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. Per hoc autem quod species visibilis, quæ est forma visus, fundatur in colore parietis, non coniungitur visus parieti ut videnti, sed ut viso: non enim per hoc paries videt, sed videtur. Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cuius similitudo est in potentia cognoscente, sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quæ est species intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint aliorum intellecta. Sed oportet ipsum intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, formaliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat. Videtur etiam in ipsa ratione continuationis defecisse, cum species intelligibilis non sit unum cum intellectu possibili, nisi inquantum est abstracta

cta

cta a phantasmatibus, sic enim solum est intellecta in actu; secundum autem quod est in phantasmatibus, est intellecta solum in potentia. Per hoc igitur magis demonstratur disiunctio intellectus possibilis a phantasmatibus quam continuatio. Oportet enim illa esse omnino disiuncta quorum uni aliquid uniri non potest, nisi fuerit ab altero separatum.

Hac igitur opinione reiecta tamquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat (Lib. XIII. qui est de scientia & Lib. XXXII. qui est de natura, & Lib. V. de natura hominis) Plato posuit substantiam intellectivam, quae dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum: quod quidem intelligitur secundum quod movens, vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in I. de generat. (com. xlv. xlvii. & liii.) quod quaedam tangunt, & non tanguntur, quia agunt, & non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non est aliquid compositum ex anima & corpore, sed est anima utens corpore; ut intelligatur esse in corpore quodammodo sicut nauta in navi. Quod videtur tangere Aristoteles in II. de Anima (cap. x.) Sic igitur & hic homo intelligit inquantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quae est anima, cuius actus proprius est intelligere, hac tamen substantia forma corporis non existente. Sed ad huius rationis improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in II. de Anima (com. xxv. & xxvi.) inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus, & partes eius non haberent esse specificum per animam: quod manifeste falsum apparet: quia recedente anima non dicitur oculus, aut caro, & os nisi aequivoce, sicut oculus pictus, vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma, & quod quid erat esse huius corporis, idest a qua hoc corpus habet rationem suae speciei. Qualiter autem hoc esse possit, inquirendum est. Considerandum est autem, quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem, quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas & passivas, quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas, & passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis, ut quod magnes attrahit ferrum, & quod saphyrus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae, & passivae organice; sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum ipsa effectum proprium sortitur in nutriendo, & augendo usque ad determinatum terminum, & alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae, & passivae, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur, ut videre, audire, appetere, & huiusmodi. Perfectissima autem formarum, idest anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquoque operetur secundum quod est ens, oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, & non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. inquantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere, & operari, anima humana est substantia spiritualis; inquantum vero attingitur a materia, & esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium vii. cap. de divin. Nomin. & ideo anima humana, quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima & corpore unum, sicut ex forma & materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia & forma, impossibile esset quod (a) esset forma corporalis: quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliqualiter

(a) Al. esset formalis.

ter ab eo, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis: & ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici, quod ipsum coniunctum, idest homo, intelligit, inquantum anima, quae est pars eius formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti: homo enim videt oculo, ambulat pede, & similiter intelligit per animam.

Ad tertium dicendum, quod habet anima esse subsistens, inquantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; & tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae & corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

Ad quartum dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporalis, & non secundum aliquid additum. Tamen inquantum attingitur a corpore, est forma; inquantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.

Ad quintum dicendum, quod nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus: quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; & iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, inquantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur: unde anima licet possit esse, & intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae, cum est separata a corpore, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. xxxv.)

Ad sextum dicendum, quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed secundum quod etiam ipsa naturalia opera miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus super Ioan. (tract. xxiv.) quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit quae sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit.

Ad septimum dicendum, quod illud per quod debilitatur aliquid praeintellecta sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicuius, ex quo sequitur in eo aliqua debilitatio, aut defectus; sicut componi ex contrariis est naturale animali; ex quo sequitur in eo mors, & corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmatibus ad intelligendum; ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur, quod anima a corpore praegravatur, hoc non est ex eius natura, sed ex eius corruptione, secundum illud Sapient. ix. 15. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam*. Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab obiectis, quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis: non tamen ab eis abstrahitur secundum esse, quinimmo quibusdam corporeis organis laesis, non potest anima directe nec se, nec aliud intelligere, ut quando laeditur cerebrum.

Ad octavum dicendum, quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci: unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae formae a quibuscumque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes: unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt: unde fieri earum est secundum quod materia, vel subiectum reducitur de potentia in actum: & hoc est formam educi de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens: unde sibi proprie debetur fieri, & corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur, quod est ab extrinseco, & quod non educitur de potentia materiae.

Unde patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod spiritus magis convenit cum spiritu quam cum corpore convenientia naturae; sed convenientia proportionis, quae requiritur inter formam & materiam, magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu; cum duo spiritus sint duo actus, corpus autem comparetur ad animam sicut potentia ad actum.

Ad undecimum dicendum, quod Angelus,

lus, & anima sunt pares natura generis, inquantum utrumque est intellectualis substantia; sed Angelus natura speciei est superior, ut patet per Dionysium IV. cap. cælest. Hierarchiæ.

Ad duodecimum dicendum, quod rationale proprie acceptum est differentia animæ, non Angeli, sed magis intellectuale, ut Dionysius utitur: quia Angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen rationale large accipiatur, tunc dicendum est, quod non est ultima differentia specifica, sed dividitur per alias specificas differentias propter diversos gradus intelligendi.

Ad decimumtertium dicendum, quod Intellectus non dicitur esse actus partis alicuius corporis, inquantum est potentia non utens organo; ipsa tamen substantia animæ unitur corpori ut forma, sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, idest substantia animæ, extra corpus operetur; sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animæ, huiusmodi visa formantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod materia sine forma proprie loquendo non potest esse subiectum, secundum quod subiectum proprie dicitur aliquid ens actu; sed quod corpus animatum sit ens actu, ut possit esse subiectum, non habet ab alia forma quam ab anima, ut infra (art. seq.) patebit.

Ad decimumsextum dicendum, quod corruptibile, & incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diversum modum essendi, & diversam rationem potentiæ in utroque, licet possint convenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus: quia cum sit pars humanæ naturæ, non competit sibi esse in genere, vel specie, vel esse personam, aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec hoc aliquid dici potest, si per hoc aliquid intelligatur hypostasis, vel persona, vel individuum in genere, aut specie collocatum. Sed si hoc aliquid dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa positio Commentatoris est impossibilis, ut ostensum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod de ratione substantiæ intellectualis est quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse, sicut totaliter comprehensum a materia: unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem, & formam corporis, ut supra dictum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod ex anima humana & corpore ita fit unum, quod (a) tamen anima superexcedat corporis proportionem; & ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva: unde non oportet quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu, recipiantur in materia corporali.

ARTICULUS III.

Utrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, uniatur corpori per medium.

Tertio quæritur, utrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, uniatur corpori per medium. Et videtur quod sic. Dionysius enim dicit VIII. cap. cælest. Hierar. quod suprema coniunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spiritualem & corpus sunt media anima vegetabilis, & sensibilis. Ergo substantia spiritualis, quæ est anima rationalis, unitur corpori mediante vegetabili, & sensibili.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. de Anima (com. VI.) quod anima est *actus corporis organici physici potentia vitam habentis*. Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam. Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. Ergo illa forma substantialis, quæcumque sit, præcedit in materia substantiam spiritualem, quæ est anima rationalis; & eadem ratione aliæ formæ consequentes, quæ sunt anima sensibilis, & vegetabilis.

3. Præterea. Quamvis materia non sit genus, nec differentia forma, quia eorum neutrum prædicatur de composito, genus autem, & differentia de specie prædicantur; tamen secundum Philosophum in VIII. Metaphys. (com. VI.) genus sumitur a materia, & differentia a forma. Sed genus hominis est animal, quod sumitur a natura sen-

(a) Al. cum anima.

sensitiva; differentia vero rationale, quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitiva se habet ad animam rationalem ut materia ad formam. Sed natura sensitiva perficitur per animam sensitivam. Ergo anima sensitiva praeexistit animae rationali in materia, & eadem ratione omnes aliae formae praecedentes.

4. Praeterea. Ut probatur in VIII. Phys. (com. III.) omne movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, & alia mota. Sed homo, & quodlibet animal est movens seipsum: pars autem eius movens est anima: pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus, quia omne quod movetur, est corpus, ut probatur VI. Phys. (com. XXXII.) Corpus autem est per aliquam formam. Praeexistit ergo aliqua forma in materia ante animam; & sic idem quod prius.

5. Praeterea. Damascenus dicit (Lib. III. cap. VI.) quod tanta est simplicitas divinae essentiae, ut non congruat Verbum uniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex, & compositum impedit quod aliqua non possint coniungi sine medio. Sed anima rationalis, & corpus maxime distant secundum simplex, & compositum. Ergo oportet quod uniantur per medium.

6. Praeterea. Augustinus (alius Auctor) dicit in Libro de spiritu & anima (cap. XIV. circa med.) quod anima quae vere spiritus est, & caro quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile, & convenienter distinguuntur; & in phantastico animae, quod corpus non est, sed simile corpori, & sensualitate corporis, quae vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest, coniunguntur. Ergo anima coniungitur corpori per duo media, scilicet per phantasticum, & sensualitatem.

7. Praeterea. In eodem Libro (cap. XV. in princ.) dicitur: *Cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, id est per ignem, & aerem, corpus administrat*. Eadem autem ratione corpus administrat qua ei unitur: deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, ut Augustinus dicit VII. super Genes. ad litt. (cap. XIX. a med.) Ergo anima unitur corpori per medium.

8. Praeterea. Ea quae maxime differunt, non coniunguntur nisi per medium. Sed corruptibile, & incorruptibile maxime differunt, ut dicitur in X. Metaphys. (com. XXVI.) Anima ergo humana, quae est incorruptibilis, non unitur corpori corruptibili nisi per medium.

9. Praeterea. Philosophus quidam dicit in Libro de differentia spiritus & animae, quod anima unitur corpori mediante spiritu. Unitur ergo ei per medium.

10. Praeterea. Quae sunt diversa per essentiam, non uniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea unum, ut patet VIII. Metaph. (com. XV. & XVI.) Sed anima, & corpus differunt per essentiam. Ergo non possunt uniri nisi per medium.

11. Praeterea. Anima unitur corpori, ut perficiatur per huiusmodi unionem: quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Perficitur autem anima ex unione corporis, praecipue quantum ad intelligere phantasticum, inquantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatibus. Ergo unitur corpori per phantasmata, quae non sunt neque de essentia corporis, neque de essentia animae. Ergo anima unitur corpori per medium.

12. Praeterea. Corpus ante adventum animae rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima rationali non est dicere, quod illa forma deficiat, quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua praeexistit in materia ante animam rationalem.

13. Praeterea. In embryone ante adventum animae rationalis apparent opera vitae, ut patet in XVI. de animalibus (Lib. II. de gener. animalium cap. IV.) Sed opera vitae non sunt nisi ab anima. Ergo alia anima praeexistit in corpore ante adventum animae rationalis; & sic videtur quod anima rationalis uniatur corpori mediante alia anima.

14. Praeterea. Cum abstrahentium non sit mendacium, ut dicitur in II. Physicor. (com. XVIIII.) oportet corpus de quo Mathematici loquuntur, aliqualiter esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc quod sit corpus, requiritur forma corporeitatis. Ergo forma corporeitatis ad minus praeintelligitur in corpore humano, quod est corpus sensibile ante animam humanam.

15. Praeterea. In VII. Metaphysic. (com. XXXVII.) dicitur, quod omnis diffinitio habet partes, & quod partes definitionis sunt formae. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quodd-

dam

dam definitum, necesse est in eo ponere plures formas; & ita aliqua forma praeexistit ante animam rationalem.

16. Praeterea. Nihil dat quod non habet. Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. Ergo non dat homini corporeitatem; & ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

17. Praeterea. Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis, & sic deinceps. Cum ergo anima humana sit ultima forma, & maxime specifica, videtur quod praesupponat alias formas universales in materia.

18. Praeterea. Commentator dicit in Libro de substantia orbis (cap. 1. a med.) quod dimensiones praeexistunt in materia ante formas elementares. Sed dimensiones sunt accidentia, & praesupponunt aliquam formam substantialem in materia; alioquin esse accidentale praecederet esse substantiale. Ergo ante formam simplicis elementi praeexistit in materia aliqua alia forma substantialis. Multo igitur fortius ante animam rationalem.

19. Praeterea. Secundum Philosophum in Lib. de generatione (I. com. xxv. & xxxiv.) facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor specie: quia si differret specie calor ignis, & calor aeris, essent octo qualitates primae, & non quatuor tantum. Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum qualibet in duobus elementis invenitur. Si ergo dicatur, quod remaneat idem specie, sed differens numero, non erit facilior conversio aeris in ignem quam aquae in ignem, quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi praeexistente aliqua forma substantiali, quae utrobique remanet una, & conservat subiectum caloris unum: non enim potest esse accidens unum numero, nisi subiectum fuerit unum. Oportet ergo dicere, quod ante formam corporis simplicis, praeintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

20. Praeterea. Materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non praeexistant quaedam formae, & dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam, vel ad illam, non magis recipietur in ea haec forma quam illa.

21. Praeterea. Materia unitur formae per potentiam qua ei potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiae: sic enim esset aequalis simplicitatis cum Deo, quod est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam, & animam, & quamlibet aliam formam.

Sed contra est in Libro de ecclesiasticis dogmatibus (cap. xv. in princ.) *Neque duas in homine animas dicimus: unam animalem, quae corpus vivificet; aliam spiritualem, quae rationem ministret*. Ex hoc sic arguitur. Sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis, & substantiae. Sed per unam & eamdem formam, quae est anima, est homo, & animal, ut praedicta auctoritate patet. Ergo eadem ratione per unam & eamdem formam collocatur in omnibus generibus superioribus; & sic non praeexistit ante animam aliqua forma in materia.

Praeterea. Plus distat Deus, & anima, quam anima, & corpus. Sed in mysterio incarnationis Verbum est unitum animae immediate. Ergo multo fortius anima potest uniri corpori immediate.

Praeterea. Medium oportet participare cum utroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale, & partim spirituale. Ergo non potest aliquid cadere medium inter animam, & corpus.

Praeterea. Magister dicit in 1. distinct. II. Libri Sententiarum[r], quod unio animae ad corpus est exemplum illius beatae unionis qua anima beata coniungitur Deo. Sed illa coniunctio fit sine medio. Ergo & ista unio.

Praeterea. Philosophus dicit in I. de Anima (text. com. xc.) quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus: & dicit ibidem Commentator, quod anima est causa continuitatis corporis. Sed continuitas corporis dependet a forma (*a*) substantiali, per quam corpus est corpus. Ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus.

Praeterea. Efficacior est & virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi. Sed a forma simplicis elementi habet corpus simplex quidquid substantialiter est. Ergo

(a) Al. substantialiter.

Ergo multo fortius ab anima corpus humanum; & sic non præexistit aliqua forma, vel aliquod medium.

Respondeo dicendum, quod huius quæstionis veritas aliqualiter dependet ex præmissa (art. præced.) Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut moror, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebit dicere, quod sint multa media inter animam & corpus, & magis inter animam & materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma, sive substantialis, sive accidentalis, unitur materiæ, vel subiecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum secundum quod est ens: est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus, & per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere, quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam; ita non potest dici, quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiæ, vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam & corpus; secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ibi ponere multa media: manifeste enim anima per corpus movet alia membra, & etiam per spiritum movet corpus. Sed tunc dubium restat, quod sit proprium subiectum animæ quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multæ formæ substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri; & sic materia prima non est immediatum subiectum ultimæ formæ substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formæ secundæ, & sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animæ rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiva, & huic unitur anima rationalis immediate ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis: & secundum hoc oportet dicere, quod per formam substantialem, quæ est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, & quod sit vivum, & quod sit corpus, & substantia, & ens; & sic nulla alia forma substantialis præcedit in hoc homine animam humanam, & per consequens nec accidentalis: quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem; quod est impossibile: oportet enim omne accidens fundari in substantia. Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus; & hoc fuit proprium Platonicorum: quidam vero ex rebus sensibilibus, & hoc fuit proprium Philosophiæ Aristoteles, ut dicit Simplicius in commento super Prædicamenta. Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum & specierum, & quod superius potest intelligi sine inferiori, sicut homo sine hoc homine, & animal sine homine, & sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re: alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus, aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet: propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus, & sic deinceps usque ad ens, & unum, & bonum, quod posuerunt summam rerum virtutum. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, & quod natura superioris participatur in inferiori; participans autem se habet ut materiale ad participatum: unde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius. Quidam vero secundum eamdem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et hæc est positio Avicebron in Libro fontis vitæ: posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, & dixit eam communem substantiis spiritualibus, & corporalibus, cui dixit advenire formam universalem, quæ est forma substantiæ. Materiam autem sic sub forma substantiæ existentem in aliquo sui dixit recipere formam corporeitatis, alia parte eius, quæ pertinet ad spirituales substantias, sine huiusmodi forma remanente: & sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum, & specierum usque ad ultimam speciem specialissimam. Et hæc positio, quamvis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, & est sequela eius. Posuerunt

enim

enim Platonici, quod quanto aliqua causa est universalior, & formalior, tanto eius perfectio in aliquo individuo magis est substracta: unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subiectum; & sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum, & formarum participatarum in materia, sicut universalis abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior. Sed hæc positio secundum vera Philosophiæ principia, quæ consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem quia nullum individuum substantiæ esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia & actu, inquantum id quod est potentia, fit actu: & propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal, est bipes. Si autem esset seorsum animal, & seorsum bipes, homo non esset unum, sed plura, ut Philosophus argumentatur in III. & VIII. Metaph. (com. xv.) Manifestum est ergo quod si multiplicarentur multæ formæ substantiales in uno individuo substantiæ, individuum substantiæ non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu, & non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto, sed in materia. Cuicumque ergo formæ substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quælibet forma substantialis, quæcumque sit, facit ens actu, & constituit: unde sequitur quod sola prima forma, quæ advenit materiæ, sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam, quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporalis, quæ præstaret susceptibilitatem vitæ, quam illa quæ non præstaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma corporis potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum; & sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis. Tertio quia sequeretur quod in adeptione postremæ formæ, non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter, loquendo de non ente simpliciter. Quod autem præexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album, vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma præcedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem, vel asinum, vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem, aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari, & Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis, & corruptionis simpliciter. Et quia materia numquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, & e converso. Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, & quod per eam homo non solum est homo, sed animal, & vivum, & corpus, & substantia, & ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis, & operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite, sed unite; sicut secundum unam virtutem, sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quæ secundum diversas potentias, sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam: unde perfectior forma facit per unum omnia quæ inferiores faciunt per diversa, & adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiæ esse, & esse corpus, & forma plantæ dabit ei & hoc, & insuper vivere; anima vero sensitiva & hoc, insuper & sensibile esse; anima vero rationalis & hoc, & insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formæ rerum naturalium secundum perfectum, & magis perfectum, ut patet intuenti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII. Metaphys. (com. x.) quorum species per additionem, & subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II. de Anima (com. xxxi. & xxxii.) dicit, quod vegetativum est in sensitivo, & intellectivum in vegetativo, sicut trigonum in tetragono, & tetragonum in pentagono: pentagonum enim virtute continet tetragonum, habet enim hoc & adhuc amplius; non autem quod

quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, & id quod est pentagoni prorium tamquam duæ figuræ. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc, & adhuc amplius, non tamen ita quod sint duæ animæ. Si autem diceretur, quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animæ intellectivæ ad corpus, cum nulla operatio propria animæ intellectivæ sit per organum corporale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Dionysii intelligenda est de causis agentibus, non de causis formalibus.

Ad secundum dicendum, quod cum forma perfectissima det omnia quæ dant formæ imperfectiores, & adhuc amplius; materia prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria, etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur hæc distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitæ, est proprium subiectum animæ.

Ad tertium dicendum, quod cum animal sit id quod vere est homo, distinctio naturæ animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, & superad datur altera per quam sit homo, sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibili ab anima, sic comparatur ad perfectionem ultimam, quæ est ab anima rationali, inquantum huiusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus, & species significent quasdam intentiones intelligibiles, non requiritur ad distinctionem speciei, & generis distinctio realis formarum, sed intelligibilis tantum.

Ad quartum dicendum, quod anima movet corpus per cognitionem, & appetitum: vis autem sensitiva, & appetitiva in animali habent determinatum organum, & sic ab illo organo incipit motus animalis, quod est cor, secundum Aristotelem (Lib. II. de geoer. animal. cap. IV.) Sic igitur una pars animalis est movens, & altera est mota, ut parr movens accipiatur primum organum animæ appetitivæ, & reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine movent voluntas, & intellectus, quæ non sunt alicuius organi actus; movens erit ipsa anima secundum partem intellectivam, motum autem corpus, secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo.

Ad quintum dicendum, quod in incarnatione Verbi anima ponitur medium inter Verbum & carnem, non necessitatis, sed congruentiæ: unde & separata anima a carne in morte Christi, remansit Verbum immediate carni unitum.

Ad sextum dicendum, quod Liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus: & in hoc verbo satis improprie loquitur: utrumque enim ad animam pertinet, & phantasticum, & sensualitas; tamen dicitur sensualitas ad carnem referri, inquantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium; phantasticum autem ad animam, inquantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus. Hæc autem dicuntur esse media inter animam, & carnem, non prout anima est forma corporis, sed prout est motor.

Ad septimum dicendum, quod administratio corporis pertinet ad animam inquantum est motor, non inquantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus, sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriæ dispositiones talis materiæ; non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis, & formalis unionis: sicut enim eadem est secundum substantiam anima quæ est motor, & forma, sed differt ratione; ita & eadem sunt quæ sunt necessaria ad unionem formalem, & ad administrationem, licet non secundum eamdem rationem.

Ad octavum dicendum; quod hoc quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili, non tollitur quin sit forma eius, ut ex supradictis patet: unde sequitur quod immediate uniatur.

Ad nonum dicendum, quod anima dicitur uniri corpori per spiritum, inquantum est motor: quia (a) primum quod movetur ab anima in corpore, est spiritus, ut Aristoteles dicit in Libro de causa motus animalium (cap. VI.) tamen etiam ille liber non est magnæ auctoritatis.

Ad decimum dicendum, quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumque habeat naturam suæ speciei completam, non possunt uniri nisi per medium ali-

(a) *Al.* principium.

aliquod ligans & uniens. Anima autem, & corpus non sunt huiusmodi, cum utrumque naturaliter sit pars hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est immediata, ut ostensum est.

Ad undecimum dicendum, quod anima unitur corpori, ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, & quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate: sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod non esset si fieret unio per phantasmata, ut ostensum est supra.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus antequam animetur habet aliquam formam; illa autem forma non manet anima adveniente. Adventus enim animæ est per quamdam generationem; generatio autem unius est non sine corruptione alterius, sicut cum recipitur forma ignis in materia aeris, desinit esse actu in ea forma aeris, & remanet in potentia tantum. Nec est dicendum, quod forma fiat, vel corrumpatur: quia eius est fieri, & corrumpi, cuius est esse; quod non est formæ ut existentis, sed sicut eius quo aliquid est. Unde & fieri non dicitur nisi compositum, inquantum reducitur de potentia in actum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in embryone apparent quædam opera vitæ; sed quidam dixerunt, huiusmodi opera esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile: quia de ratione operum vitæ est quod sint a principio intrinseco, quod est anima. Quidam vero dixerunt, quod a principio inest anima vegetabilis, & illa eadem cum fuerit magis perfecta, fit anima sensitiva, & tandem fit anima intellectiva, sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile. Primo quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis, & minus, & quod generatio esset motus continuus. Secundo quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis, & sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentom animæ rationalis esse substantia vegetabilis, & sensibilis. Non autem dici potest, quod sint tres animæ in uno corpore, ut ostensum est. Relinquitur ergo dicendum, quod in generatione hominis, vel animalis sunt multæ generationes, & corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum, cum perventum fuerit ad maiorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, & succedit forma perfectior, quæ est anima vegetativa, & sensitiva simul; & ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quæ est anima rationalis.

Ad decimumquartum dicendum, quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum: unde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita simul, ut Aristoteles argumentatur in III. Metaph. (com. VI.) contra quosdam Platonicos hoc ponentes. Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit tantum in intellectu: quia non intelligit intellectus abstrahens, corpus aliquod esse non in sensibilibus; sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem, non intelligendo eius risibilitarem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen, quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili, cum corpus mathematicum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus quantitatis: unde non requireretur ad ipsum aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiæ, habet formam substantialem, quæ dicitur corporeitas, quæ non est tres dimensiones; sed quæcumque forma substantialis, ex qua sequuntur in materia tres dimensiones: & hæc forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, & in homine anima intellectiva.

Ad decimumquintum dicendum, quod partes definitionis sunt partes formæ, vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium.

Ad decimum sextum dicendum, quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut Sol calorem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum: quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formæ universalis quam specialis; sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, & vivum quam animal, & animal quam homo.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quodlibet esse generis, vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis, vel

vel speciei: unde quando iam materia intelligitur perfecta secundum rationem huius generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones, quæ sunt propria accidentia huius generis; & sic consequeutur ordinem intelligibilem in materia, secundum diversas eius partes, diversæ formæ elementares.

Ad decimumnonum dicendum, quod idem speeie calor est in igne, & aere: quia quælibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte, & per concomitantiam, vel derivationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aere fit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subiectum. Nec hoc facit ad difficultatem conversionis, cum corrumpatur per accidens ex corruptione subiecti, & non ex contrarietate agentis.

Ad vicesimum dicendum, quod materia prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas, sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis, ut traditur in II. de generatione (com. LIII.) Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia, est ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim corpora cælestia unum est universalius activum quam alterum; nec universalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntor a diversis agentibus diversæ formæ in uno individuo, sed una forma est quæ imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas præcedentes: & materia, secundum quod consideratur perfecta sub ratione formæ universalioris, & accidentium consequentium, fit propria ad subsequentem perfectionem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum unumquodque genus dividatur per potentiam, & actum, ipsa potentia, quæ est in genere substantiæ, materia est, sicut forma actus: unde materia non subest formæ mediante aliqua potentia.

ARTICULUS IV.

Utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

QUarto quæritur, utrum tota anima sit in qualiber parte corporis. Et videtur quod non. Dicit enim Aristoteles in Libro de causa motus animalium (cap. VII.) *Nihil opus est in unoquoque corporis esse animam, sed in quodam corporis principio existere.* In natura autem nihil est frustra. Non est ergo anima in qualibet parte corporis.

2. Præterea. Ex corpore, & anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, quælibet pars animalis esset animal; quod est inconveniens.

3. Præterea. In quocumque est subiectum, & proprietas subiecti. Sed omnes potentiæ animæ sunt in essentia animæ, sicut & proprietates in subiecto. Ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiæ animæ; & sic auditus erit in oculo, & visus in aure; quod est inconveniens.

4. Præterea. Nulla forma quæ requirit dissimilitudinem partium, invenitur in qualibet parte, ut patet de forma domus, quæ non est in quacumque parte domus, sed in tota domo; formæ vero quæ non requirunt dissimilitudinem partium, sunt in singulis partibus, ut forma aeris, & ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium, ut patet in omnibus animatis. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

5. Præterea. Nulla forma quæ extenditur secundum extensionem materiæ, est tota in qualibet parte suæ materiæ. Sed anima extenditur secundum extensionem materiæ: dicitur enim in Libro de quantitate animæ: *Tamen æstima esse animam, quantam eam spatia corporis esse patiuntur.* Ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

6. Præterea. Quod anima sit in qualibet corporis parte, præcipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est: quia, ut Augustinus dicit ad Volusianum (epist. III.) anima sentit, & videt in cælo, ubi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte.

7. Præterea. Secundum Philosophum (Lib. II. Topic. cap. III.) motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri alia quiescente. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moveatur, & quiescat; quod videtur inconveniens.

8. Præterea. Si anima est in qualiber parte corporis, unaquæque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam, & sic non depeodent aliæ partes a corde; quod

quod est contra Hieronymum super Matthæum (cap. xv. super illud *De corde exeunt cogitationes*) qui dicit, quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem, sed in corde secundum Christum.

9. Præterea. Nulla forma quæ requirit determinatam figuram, potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram: dicit enim Commentator in I. de Anima (com. lii.) quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium: membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem animæ. Ergo cum in parte non inveniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commentator dicit in eodem Libro, quod si cor habet naturam recipiendi animam, quia habet talem figuram, manifestum est quod pars eius non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

10. Præterea. Quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquod corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima: determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, & non est in qualibet parte eius, ut patet per Philosophum in VIII. Physic. (com. lxxxiv.) ubi dicit quod motor cæli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiæ. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

11. Præterea. Si in quacumque parte corporis est operatio animæ, est anima, pari ratione in quacumque parte corporis est operatio visivæ potentiæ, ibi est ipsa visiva potentia. Sed operatio visivæ potentiæ esset in pede, si ibi esset organum visivæ potentiæ: unde quod desit operatio visiva, erit propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva, si ibi sit anima.

12. Præterea. Si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ubicumque fit aliqua pars corporis, ibi sit anima. Sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum ubi prius non erant. Ergo & anima eius incipit esse ubi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse ubi prius non erat. Aut per hoc quod de novo fit, sicut cum anima creatur, & infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem, sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

13. Præterea. Anima non est nisi in corpore cuius est actus. Est autem actus corporis organici, ut dicitur II. de Anima (com. vi.) Cum igitur non quælibet pars corporis sit corpus organicum, non erit in qualibet parte corporis.

14. Præterea. Plus differunt caro, & os unius hominis quam duæ carnes duorum hominum. Sed anima una non potest esse in duobus corporibus diversorum. Ergo non potest esse in omnibus partibus unius hominis.

15. Præterea. Si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ablata quacumque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo vivens; vel transferatur de illa parte ad alias, quod est impossibile, cum anima sit simplex, & per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

16. Præterea. Nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili, cum locum oporteat æquari locato. In corpore autem contingit signare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis, sequetur quod sit in infinitis: quod esse non potest, cum sit finitæ virtutis.

17. Præterea. Cum anima sit simplex absque quantitate dimensiva, nulla totalitas videtur posse ei atttribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus consideratur totalitas virtutis eius. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

18. Præterea. Quod aliquid possit esse totum in toto, & in omnibus partibus, videtur provenire ex eius simplicitate; tamen hoc in corporibus videmus non posse accidere. Sed anima non est simplex, sed composita ex materia, & forma. Ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio mediæ. Philosophus in II. Metaph. reprehendit ponentes materiam corporalem primum principium, quia ponebant solum elementa corporum, non corporum autem non. Igitur incorporeorum est etiam aliquod elementum. Sed elementum est materiale principium. Ergo etiam substantiæ incorporeæ, ut Angelus, & anima, habent materiale principium.

19. Præterea. Quædam animalia decisa vivunt. Non est autem dicere, quod altera pars vivat per totam animam. Ergo nec ante

ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars animæ.

20. Præterea. Totum, & perfectum idem est, ut dicitur in III. Phys. (com. lxiii.) Perfectum autem est quod attingit propriam virtutem, ut dicitur etiam in III. Physic. (com. lxiv.) Propria autem virtus animæ secundum intellectum est quod non est actus alicuius partis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in III. de Trin. quod anima in toto tota est, & in qualibet eius parte, tota.

Præterea. Damascenus dicit (Lib. I. cap. xvii. & Lib. II. cap. iii.) quod Angelus ibi est ubi operatur. Pari ergo ratione & anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quælibet pars corporis nutritur, augetur, & sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Præterea. Anima est maioris virtutis quam formæ materiales. Sed formæ materiales, ut ignis, aut aeris, sunt in qualibet parte. Multo igitur magis anima.

Præterea. In Libro de spiritu, & anima (cap. ix. in princ.) dicitur, quod anima præsentia sua corpus vivificat. Sed quælibet pars corporis vivificatur ab anima. Ergo anima est cuilibet parti corporis præsens.

Respondeo dicendum, quod veritas huius quæstionis ex præcedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non præsupponit alias formas substantiales in materia, quæ dent esse substantiale corpori, aut partibus eius; sed & totum corpus, & omnes eius partes habent esse substantiale, & specificum per animam; qua recedente, sicut non manet homo, aut animal, aut vivum; ita non manet manus, aut oculus, aut caro, aut os, nisi æquivoce, sicut depicta, aut lapidea. Sic igitur cum omnis actus sit in eo cuius est actus, oportet animam, quæ est actus totius corporis, & omnium partium, esse in toto corpore, & in qualibet eius parte. Sed tamen aliter se habet totum corpus ad animam, & aliter ad partes eius. Anima enim totius quidem corporis actus est primo & per se, partium vero in ordine ad totum. Ad cuius evidentiam considerandum, quod cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formæ. In istis rebus corruptibilibus formæ imperfectiores, quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo, sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris, & maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis, cuius est actus, & tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formæ infimæ uniformiter perficiunt suam materiam, sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo & per se anima est actus.

Sed restat inquirendum quod dicitur, totam animam esse in toto, & totam in singulis partibus. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur, quod natum est dividi in partes quantitatis; & hæc totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, inquantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quæ coextenduntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem & in toto, & in parte: unde formæ quæ requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem, & totalitatem, sicuti animæ præcipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiæ, cui totalitati etiam respondent partes essentiæ: physice quidem in compositis materia, & forma; logice vero genus, & differentia: quæ quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis & minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine; possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiæ, & virtutis, non autem totalitate prima, quæ est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte. Anima autem, & præcipue humana, non habet extensionem in materia: unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiæ simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum

dum totalitatem virtutis, quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes, & aliqua operatio est eius, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animæ secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto: quia virtus animæ capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, quæ primo fundatur in corde.

Ad secundum dicendum, quod anima non est in qualibet parte corporis primo & per se, sed in ordine ad totum, ut dictum est (in corp. art.) & ideo non quælibet pars animalis est animal.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in Libro de somno & vigilia (cap. 1. ante med.) cuius est potentia, eius est actio. Unde potentiæ illæ quarum operationes non sunt solius animæ, sed coniunctim, sunt in organo sicut in subiecto, in anima autem sicut in radice. Solum autem illæ potentiæ sunt in anima sicut in subiecto quarum operationes anima non per organum corporis exequitur, quæ tamen sunt animæ secundum quod excedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet parte corporis sint omnes potentiæ animæ.

Ad quartum dicendum, quod forma domus, cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis: & ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis, sed quod virtualis animæ quantitas non porrigitur in maiorem quantitatem quam corporis.

Ad sextum dicendum, quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem & obiectum operationis; vel realiter, sicut in illis actionibus quæ procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel secundum modum intelligendi, sicut intelligere, & velle, & huiusmodi; quæ licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in IX. Metaph. (cap. XVI.) tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud. Sic ergo cum dicitur aliquis operari hic, vel ibi, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod per huiusmodi adverbium determinetur verbum, ex quo operatio exit ab agente; & sic verum est quod anima ubicumque operatur, ibi est. Alio modo ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum; & sic non ubicumque operatur, ibi est: sic enim sentit, & videt in cælo, inquantum cælum sentitur, & videtur ab ea.

Ad septimum dicendum, quod anima moto corpore movetur per accidens, & non per se. Non est autem inconveniens quod aliquid simul moveatur, & quiescat per accidens secundum diversa; esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret, & moveretur.

Ad octavum dicendum, quod licet anima sit actus cuiuslibet partis corporis, non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut dictum est, sed una altera principalius, & perfectius.

Ad nonum dicendum, quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore; sed potius figura corporis est ex anima: unde ubi non est figura conveniens huic animæ, non potest esse hæc anima. Sed aliam figuram requirit anima in toto corpore, cuius per prius est actus, & aliam in parte, cuius est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. Unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figuræ totius, pars recipit animam ut quoddam totum: quare decisa vivit. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum & primum perfectibile, ut decisa vivat; recipit tamen animam in ordine ad totum, ut coniuncta vivat.

Ad decimum dicendum, quod Angelus comparatur ad corpus cæleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor: unde non est simile de ipso, & de anima, quæ est forma totius, & cuiuslibet partis.

Ad undecimum dicendum, quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia hæc potentia est actus talis organi animati. Remoto autem organo, remanet ibi anima, non tamen potentia visiva.

Ad duodecimum dicendum, quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philosophus IV. Physic. unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se ubi prius non erat, ita anima per accidens, & per transmutationem suam, inquantum per accidens movetur, moto corpore.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus

pus organicum est perfectibile ab anima primo, & per se; singula autem organa, & organorum partes in ordine ad totum, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumquartum dicendum, quod caro mea cum carne tua magis convenit secundum rationem speciei, quam caro mea cum osse meo; sed secundum analogiam ad totum est e converso. Nam caro mea, & os meum possunt ordinari ad unum totum constituendum, non autem caro mea, & caro tua.

Ad decimumquintum dicendum, quod præcisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur; nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset; sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

Ad decimumsextum dicendum, quod anima non est indivisibilis, ut punctum habens situm in continuo, contra cuius rationem esset in loco divisibili esse; sed anima est indivisibilis per abstractionem a toto genere continui: unde non est contra eius rationem, si sit in aliquo divisibili toto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima ex hoc quod est indivisibilis, sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis; nec propter hoc relinquitur quod sit in ea sola totalitas potentiarum: est enim in ea totalitas secundum essentiæ rationem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumoctavum dicendum, quod Philosophus in Libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus, efficientibus, & finalibus: & ideo redarguuntur ab ipso antiqui Naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quæ non habet locum in rebus incorporalibus; & sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere, quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium; sed quod illi sunt reprehendendi qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

Ad decimumnonum dicendum, quod in illis animalibus quæ decisa vivunt, est una anima in actu, & multæ in potentia; per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quæ habent extensionem in materia.

Ad vicesimum dicendum, quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum, & perfectum secundum rationem essentiæ, & non secundum rationem potentiæ, seu virtutis, ut ex supradictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori.

Quinto quæritur, utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Origenes in I. Periarcon (cap. VI. in fin.) *Solius Dei, idest Patris, & Filii, & Spiritus sancti, proprium est ut absque ulla corporeæ societatis adiectione intelligatur existere.* Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non unita.

2. Præterea. Paschasius Papa dicit, quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias non unitas corporibus esse.

3. Præterea. Bernardus super Can. (ser. V.) inquit: *Liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus. Non ergo spiritus creatus sine corpore invenitur.

4. Præterea. Si aliqua substantia spiritualis creata (*a*) est omnino corpori non unita, necesse est quod sit supra tempus: tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiæ spirituales creatæ non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatæ sint, & per consequens a non esse incipiant, necesse est eas vertibiles esse, ut possint deficere in non esse, nisi ab alio continerentur. Quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus: potest enim nunc esse, & in alio nunc non esse. Non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

5. Præterea. Angeli quædam corpora assumunt. Corpus autem assumptum ab Angelo movetur ab eo. Cum igitur moveri secundum locum præsupponat sentire, & vivere, ut patet in II. de Anima (com. XXVIII. XXIX. XXXI.) videtur quod corpora assumpta ab Angelis sentiant, & vivant, & ita sint corporibus naturaliter uniti: de quibus tamen maxime videtur quod sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non unita.

6. Præ-

(*a*) est.

6. Præterea. Angelus naturaliter est perfectior quam anima. Perfectius autem est quod vivit, & dat vitam, quam illud quod vivit tantum. Cum igitur anima vivat, & det vitam corpori per hoc quod est forma eius, videtur quod multo fortius Angelus non solum vivat, sed etiam uniatur alicui corpori cui det vitam; & sic idem quod prius.

7. Præterea. Manifestum est quod Angeli singularia cognoscunt; alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur. Non possunt autem singularia cognoscere per formas universales: quia sic æqualiter se haberet eorum cognitio ad præteritum, & futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angeli singularia per formas particulares, quæ requirunt organa corporalia sibi unita in quibus recipiautur. Ergo Angeli habent organa corporalia sibi unita; & sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino a corpore absolutus.

8. Præterea. Principium individuationis est materia. Angeli autem sunt quædam individua, alioquin non haberent proprias actiones: agere enim per materiam est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra (art. 1.) dictum est, videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus uniuntur.

9 Præterea. Cum spiritus creati sint substantiæ finitæ, necesse est quod sint in determinato genere, & specie. Est igitur in eis invenire naturam universalem speciei. Ex ipsa autem natura universali non habent quod individuentur. Ergo oportet esse aliquid additum per quod individuentur. Hoc autem non potest esse aliquid materiale, quod intret compositionem Angeli, cum Angeli sint immateriales substantiæ, ut supra (art. 1.) dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis, per quam individuantur; & sic idem quod prius.

10. Præterea. Substantiæ spirituales creatæ non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, & non haberent aliquam actionem; nec iterum sunt compositæ ex materia & forma, ut supra (art. 1.) ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formæ tantum. De ratione autem formæ est quod sit actus materiæ cui unitur. Videtur ergo quod spirituales substantiæ uniantur materiæ corporali.

11. Præterea. De similibus simile est iudicium. Sed aliquæ spirituales substantiæ creatæ sunt unitæ corporibus. Ergo omnes.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. quod Angeli sunt incorporales, & immateriales.

Præterea. Secundum Philosophum in VII. Physic. si aliqua duo inveniuntur coniuncta, quorum unum sine altero inveniri potest, oportet & alterum sine alio inveniri. Invenitur enim aliquid movens motum: unde si aliquid est motum non movens, invenitur etiam aliquid movens non motum. Sed invenitur aliquid compositum ex substantia corporali & spirituali. Cum igitur inveniatur aliquod corpus sine spiritu, videtur quod aliquis spiritus inveniri possit corpori non unitus.

Præterea. Ricardus de S. Victore (Lib. III. de Trin. cap. IX.) sic argumentatur. In divinis plures inveniuntur personæ in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis, scilicet anima, & corpore. Ergo & invenitur medium, scilicet (a) quod sit una persona in una natura; quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur.

Præterea. Angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter uniretur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem; quod est impossibile. Sunt ergo aliquæ spirituales substantiæ creatæ non habentes corpora naturaliter sibi unita.

Respondeo dicendum, quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est; a principio homines de veritate inquirentes solam naturam corpoream capere potuerunt, intantum quod primi (b) naturales Philosophi nihil esse nisi corpora existimabant. Unde & ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichæi hæretici, qui Deum lucem quamdam incorpoream per infinita distinctam spatia esse existimabant. Sic etiam & Antropomorphitæ, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse astruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur. Sed posteriores Philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentes ad cognitionem incorporeæ substantiæ pervenerunt. Quorum Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non

 mix-

(a) *Al.* quod sit una natura, *intermediis omissis*. (b) *Al.* materiales.

mixtum, quod corporalia distingueret, & moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem, & moventem omnia, quem nos dicimus Deum. (Ex Lib. I. Physic. com. XXIII. & VIII. Physic. com. XXXVII. & III. de Anim. com. IV.) Plato vero (dialog. x. de republic.) est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimavit enim quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum participatum. Unde cum omnia corpora sensibilia participent ea quæ de ipsis prædicantur, scilicet naturas generum, & specierum, & aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat. Aristoteles vero (XIII. Metaph. text. XLIV.) processit ad ponendum substantias incorporeas separatas ex perpetuitate cælestis motus. Oportet enim cælestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat, sed moveatur per se, vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere: unde motus naturalis gravium, & levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus cælestium corporum semper uniformitatem servari, ex quo existimavit huius uniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem huius motus non moveri nec per se, nec per accidens. Omne autem corpus, vel quod est in corpore, mobile est per se, vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam, quæ esset finis motus cælestis. In hoc autem videntur tres prædictæ positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas, & ad invicem ordinatas secundum multitudinem, & ordinem generum, & specierum, & aliorum, quæ abstracta ponebat: posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum, & unum, & consequenter diversos ordines intelligibilium, & intellectuum. Aristoteles autem (loc. cit.) posuit plures substantias separatas. Cum enim in cælo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse uniformem, & perpetuum; cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem, ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea; consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam, & ordinem cælestium motuum: nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium eius Philosophiæ fuit a manifestis non discedere.

Sed istæ viæ non sunt nobis multum accommodæ: quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi. Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corpore absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse: propter quod Genes. I. singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri; sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali, unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiæ quod per se subsistat; quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quædam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniantur in genere substantiæ aliquæ substantiæ a corporibus absolutæ. Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media; sicut sub corpore cælesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub quo terra, secundum scilicet convenientiam nobilitatis, & subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex, & unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quæ est omnino composita, & divisibilis; sed oportet ponere multa media per quæ deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem: quorum mediorum aliqua sunt substantiæ incorporeæ corporibus non unitæ, aliqua vero substantiæ incorporeæ corporibus unitæ. Tertio apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quæ per corpus fieri non potest, ut probatur in III. de Anima (com. VI.) unde oportet quod substantia cuius est hæc operatio, habeat

beat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum: sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit inquantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud, sicut supra (art. 2. & 3.) dictum est, quod necessarium est animam humanam uniri corpori, inquantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatibus abstrahendo: quod quidem accidit intellectuali operationi, & pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quæ sunt intelligibilia solum in potentia, scientiam capiat; sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adiungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inveniatur id quod est perfectum in genere illo: quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc non est auctoritas Origenis recipienda: quia multa in illo Libro erronea loquitur, sequens opiniones antiquorum Philosophorum.

Ad secundum dicendum, quod Paschasius loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione, vel emptione ipsa spiritualia emi, vel vendi intelliguntur: iura enim spiritualia, vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a corporalibus, vel temporalibus, quæ eis annectuntur.

Ad tertium dicendum, quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo: quidam propter se, ut anima rationalis; quidam propter nos, ut Angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent.

Ad quartum dicendum, quod substantiæ spirituales creatæ quantum ad suum esse ponuntur mensurari ævo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini IV. super Genes. ad litteram (Lib. VIII. cap. xx. xxii. xxiii.) quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quod autem dicitur, quod possit verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis; ita possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quæ possunt moveri. Licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur.

Ad quintum dicendum, quod moveri secundum locum a movente intrinseco, & coniuncto præsupponit sentire, & vivere. Sic autem non moventur corpora ab Angelis assumpta. Unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod vivere, & dare vitam effective, nobilius est quam vivere tantum; sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiæ quam ea quæ vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiæ, quæ est forma corporis, est magis infimum, & affine corporeæ naturæ, intantum ut possit ei communicari.

Ad septimum dicendum, quod Angeli cognoscunt particularia per formas universales, quæ sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus & universalia, & singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscat singularia futura, quæ nondum participaverunt materiam, & formam, quæ repræsentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc æternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit.

Ad octavum dicendum, quod materia est individuationis principium, inquantum non est nata in alio recipi. Formæ vero quæ natæ sunt recipi in aliquo subiecto, de se individuatæ esse non possunt: quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno, vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quæ non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles in VII. Metaph. contra Platonem arguit, quod si formæ rerum sint abstractæ, oportet quod sint singulares.

Ad nonum dicendum, quod in compositis ex materia & forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiæ, & accidentia individualia, sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per Philosophum in VII. Metaph. Addit tamen aliquid secundum rationem, scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus.

Ad decimum dicendum, quod substantiæ

quæ sunt a corporibus separatæ, sunt formæ tantum, non tamen sunt actus alicuius materiæ: licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, & non e converso.

Ad undecimum dicendum, quod anima, quia est infima inter substantias spirituales, maiorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse eius forma, quam superiores substantiæ.

ARTICULUS VI.

Utrum substantia spiritualis cælesti corpori uniatur.

SExto quæritur, utrum substantia spiritualis cælesti corpori uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius VII. cap. de divinis Nominibus, quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus cæleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus cæleste est animatum.

2. Præterea. Nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem cæleste est nobilissimum corporum, & anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus cæleste animatum erit.

3. Sed dicendum, quod licet corpus cæleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. Sed contra. Aut in corpore humano est alia forma substantialis præter animam rationalem quæ dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori, cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus cæleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori præter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animæ rationalis. Quod autem est susceptivum perfectæ bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur II. de cælo, & mundo (com. lxII. & seq.) Si ergo corpus cæleste non est susceptivum animæ rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus cæleste est corpus; quod videtur inconveniens.

4. Præterea. Perfectio universi requirit ut nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur. Omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis cælestis est motus circularis, ad quam indiget substantia spirituali: non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium, & levium: quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gravibus, & levibus; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora cælestia habent substantias spirituales sibi unitas.

5. Præterea. Omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave, aut leve extra suum ubi existens. Sed si motus cæli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur. Ergo in quocumque ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet cælum post diem iudicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconveniens, necesse videtur dicere quod cælum movetur motu voluntario; & sic sequitur quod cælum sit animatum.

6. Præterea. In quolibet genere, quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sed cælum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, & alia mota, ut corpus. Corpus igitur cæleste est animatum.

7. Præterea. Nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus cæli sit a substantia spirituali (quia secundum Augustinum III. de Trin. (cap. III. & IV.) Deus administrat corporalem substantiam per spiritualem) si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus cæli non esset naturalis, quod est contra Philosophum in I. de cælo (com. lxxVIII. & seq.)

8. Præterea. Substantia illa spiritualis movens cælum si esset extrinseca tantum, non posset dici, quod moveret cælum solum volendo: quia sic eius velle esset eius agere; quod est solius Dei. Oporteret igitur quod ali-

aliquid immitteret ad movendum ; & sic cum eius virtus sit finita , sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo per diuturnitatem temporis; quod est inconveniens, & maxime secundum ponentes æternitatem motus. Ergo substantia spiritualis quæ movet cælum, est ei unita.

9. Præterea. Sicut habetur in IV. Physic. motores inferiorum orbium moventur per accidens , non autem motor superioris orbis . Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniuntur eis non solum ut motores , sed ut formæ ; & sic ad minus inferiores orbes sunt animati.

10. Præterea. Ut in XI. Metaph. (com. xlviii.) Commentator dicit , substantiæ separatæ sunt in optima dispositione in qua esse possunt : & hoc est ut unaquæque earum moveat corpus cæleste & ut agens, & ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis uniretur . Ergo corporibus cælestibus sunt unitæ substantiæ incorporeæ; & sic corpora cælestia videntur esse animata .

11. Præterea. Commentator in eodem Libro (com. xxv.) expresse dicit , corpora cælestia animata esse.

12. Præterea. Nihil agit extra suam speciem : effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente , ut dicit Augustinus de vera relig. (cap. iv.) Cum ergo corpora cælestia causent vitam , maxime in animalibus ex putrefactione generatis, videtur quod corpora cælestia vivant, & sint animata.

13. Præterea. Commentator dicit in Lib. de substantia orbis (cap. ii.) quod motus circularis proprius est animæ . Maxime ergo videntur illa corpora esse animata quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora cælestia . Ergo corpora cælestia sunt animata.

14. Præterea. Laudare, narrare, & exultare, non convenit nisi rei animatæ, & cognoscenti . Sed præmissa attribuuntur cælis in sacra Scriptura , secundum illud Psalm. cxlviii. 4. *Laudate eum cæli cælorum* : & Psalm. xviii. 1. *Cæli enarrant gloriam Dei :* & Apocal. xviii. 20. *Exulta super eam cælum*. Ergo cæli sunt animati.

1. Sed contra est quod Damascenus dicit II. Lib. (cap. ix.) *Nullus animatos cælos, vel luminaria existimet: inanimati enim , & insensibiles sunt.*

2. Præterea . Anima unita corpori non separatur ab eo nisi per mortem . Sed corpora cælestia non possunt esse mortalia , cum sint incorruptibilia. Ergo si aliquæ substantiæ spirituales uniantur eis ut animæ , perpetuo erunt eis alligatæ : & hoc videtur inconveniens quod aliqui Angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

3. Præterea . Cælestis societas beatorum ex Angelis, & animabus constat . Sed cælorum animæ, si sunt cæli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquæ creaturæ rationales essent quæ non possent esse participes beatitudinis ; quod videtur inconveniens.

4. Præterea . Omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquæ rationales creaturæ sunt corporibus cælestibus unitæ , nihil prohibuit aliquam earum peccasse ; & sic sequeretur quod aliquod cælestium corporum moveretur a malo spiritu; quod videtur absurdum.

5. Præterea . Bonorum spirituum suffragia implorare debemus . Si igitur spiritus aliqui corporibus cælestibus sunt uniti; cum non sit conveniens ponere eos malos , sed oporteat eos bonos ponere , utpote in administratione naturæ corporeæ Deo servientes, sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. Videretur autem absurdum, si quis diceret : Sol , & Luna ora pro me . Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus cælestibus esse unitos.

6. Præterea . Anima continet corpus cui unitur, secundum Philosophum in I. de Anima (com. xc.) Si igitur corpora cælestia sunt animata , sequeretur quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum cælum , quod est absurdum ; cum hoc solius sapientiæ increatæ sit , ex cuius persona dicitur Eccli. xxiv. 8. *Gyrum cæli circuivi sola*.

Respondeo dicendum , quod circa hanc quæstionem fuerunt diversæ opiniones tam inter antiquos Philosophos, quam etiam inter doctores ecclesiasticos . Anaxagoras autem existimavit corpora cælestia esse inanimata : unde ab Atheniensibus occisus est : dixit enim, Solem esse lapidem accensum . Plato vero, & Aristoteles, & eorum sequaces posuerunt corpora cælestia esse animata. Similiter inter doctores Ecclesiæ Origenes (I. Periat cap. vii.) posuit corpora cælestia animata : quem secutus est Hieronymus , ut patet in quadam Glossa super illud Eccle. 1. *Lustrans universa in circuitu pergit spiritus*. Damascenus vero (Lib. II. cap. vi.) asserit corpora cælestia inanimata esse , ut patet in auctoritate inducta . Augustinus vero relinquit sub dubio in II. super Genesim ad litteram (cap. xv.) & in

in Enchir. (cap. lviii.) Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum cælestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus præferantur; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiæ habere possunt de operibus animæ nisi quæ pertinent ad intellectum: quia aliæ operationes vitæ sunt actus animæ inquantum est forma corporis corruptibilis, & transmutabilis: cum quadam enim transmutatione, & alteratione corporali sunt: nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitæ nisi intelligere, & velle, quæ non indigent organo corporali; earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis & animæ non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur, sed propter animam, quæ indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam, aut modicam dissonantiam esse: quod sic intelligendum est. Non enim potest dici, quod motus corporis cælestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinat nisi ad unum. Ratio autem motus repugnat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc & prius: unde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi, quo adepto quiescit motus: & sic accideret in motu cæli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quod motus cæli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis hujus motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intellectualis, quæ movet cælum, ut scilicet assequatur ejus similitudinem in operando, & ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono, & præcipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quædam erunt motores cælestium corporum, & unientur eis sicut motores mobilibus, sicut & Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. iv.) quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitæ rationalem: & idem a Gregorio habetur in IV. dialogorum (cap. v.) Quædam vero erunt fines horum motuum, quæ sunt omnino abstractæ, & corporibus non unitæ. Aliæ vero uniuntur corporibus cælestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis, & Aristotelis. De Platone quidem manifestum est: Plato enim, sicut supra (art. 2.) dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi inquantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus cælestibus de virtutibus animæ nisi intellectivam. Intellectus vero secundum ipsum nullius corporis actus est. Dicere autem ulterius, quod corpora cælestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quæ per animam vegetantur, & sensificantur, repugnat incorruptibilitati cælestium corporum. Sic igitur negandum est corpora cælestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur; non est tamen negandum corpora cælestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in II. super Genesim ad litteram (cap. xviii.) dicit enim: *Solet quæri, utrum cæli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos; & si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur; sicut animantur carnes per animas animalium.* Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet; secundum præmissa dicendum est, quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus cæleste attingit substantias spirituales, inquantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus cælestibus unitur per modum motoris.

Ad secundum dicendum, quod secundum opinionem Averrois cælum est compositum ex materia & forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique æquivoce dicitur: nam in superioribus non est potentia ad omne, sicut in inferioribus, sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quæ det ei esse, cum sit ens actu, sed quæ det ei motum solum. Et sic corpus cæleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum,

num, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus cæleste est compositum ex materia, & forma corporali, tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima inquantum est forma, & actus, quæ implet totam potentialitatem materiæ, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod corpus cæleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam, sicut ad motorem, & non aliter.

Et similiter dicendum ad quintum, & sextum.

Ad septimum dicendum, quod substantia spiritualis quæ movet cælum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus cæli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus cæli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

Ad octavum dicendum, quod probabiliter dicitur, quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus cæleste: quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. VIII.) tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntaris sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis: quælibet enim virtus superioris (a) ordinis, licet sit finita in se, & respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus Solis est infinita respectu generabilium, & corruptibilium, per quorum productionem, etiam si in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium: & sic etiam virtus substantiæ spiritualis quæ movet cælum, est infinita respectu motus corporalis: unde non sequitur in ea fatigatio.

Ad nonum dicendum, quod anima quæ movet animalia corruptibilia, unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis quæ movet cælestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animæ corruptibilis animalis ratione sui ipsius: oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum secundum esse, ipsamet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis, non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis, inquantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per accidens movetur: quia orbis eius non defertur, sed alios defert.

Ad decimum dicendum, quod super hoc invenitur Averroes varie locutus. In Libro enim de substantia orbis (cap. 2.) dixit, quod idem est quod movet corpora cælestia ut agens, & finis; quod quidem est valde erroneum, præsertim secundum eius opinionem, qua ponit quod (b) prima causa non est supra substantias moventes primum cælum. Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi cæli, secundum quod substantia quæ movet primum cælum ut agens, dicitur anima eius. Et ratio quia hoc dixit, est valde insufficiens: quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus, & intellectum, existimavit quod sit idem desiderans, & desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cuiuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum, quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit in comment. XI. Metaph. (com. XLI. & XXXVII.) ponit enim ibi duos motores: unum coniunctum, quem vocat animam; & aliud separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori cælesti ut motor.

Ad undecimum dicendum, quod corpora cælestia dicit esse animata, quia substantiæ spirituales uniuntur ei ut motores, & non ut formæ: unde super VII. Metaph. (com. XXXI.) dicit, quod virtus formativa seminis non agit nisi per calorem qui est in semine; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali, sed ita quod

(a) Al. virtutis ordinis. (b) Al. prima causa est supra substantiam moventem primum cælum.

quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus cælestibus.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus cæleste, inquantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum eius; & ita movetur in virtute substantiæ spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandam arcam.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex illa ratione amplius haberi non potest quam quod corpora cælestia a substantiis spiritualibus moveantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod secundum Damascenum cæli dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare, & exultare materialiter, inquantum sunt hominibus materia laudandi, vel enarrandi, vel exultandi. Similia enim inveniuntur in Scripturis de montibus, & collibus, & aliis inanimatis creaturis.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod Damascenus removet corpora cælestia esse animata, ita quod substantiæ spirituales uniantur eis ut formæ, sicut corruptibilibus animalibus.

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconveniens si deputatur ad movendum cæleste corpus quamdiu movetur.

Ad tertium dicendum, quod si corpora cælestia sunt animata, spiritus eis præsidentes in societate Angelorum computantur: unde Augustinus dicit in Enchir. (cap. lviii.) *Nec illud certum habeo, utrum ad societatem Angelorum pertineant Sol, & Luna, & cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva, vel intellectiva videantur.*

Ad quartum dicendum, quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni, (Lib. II. cap. iv.) ponentis, Angelos qui peccaverunt, de numero eorum fuisse qui corporibus corruptibilibus præferuntur. Si vero secundum sententiam Gregorii (homil. xxxiv. in Evang.) etiam de superioribus aliqui peccaverunt, dicendum, quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut & plurimos aliorum.

Ad quintum dicendum, quod non dicimus, Ora pro me Sol: quia substantia spiritualis non unitur corpori cæli ut forma, sed ut motor tantum; ut auferatur idolatriæ occasio.

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in IV. Physicorum, motor cæli est in aliqua parte eius, & non in toto; & sic non circuit gyrum cæli. Secus autem est de anima, quæ dat esse corpori secundum totum, & partes.

ARTICULUS VII.

Utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

Septimo quæritur, utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus III. super Genes. ad litteram (cap. xx.) & IV. de civit. Dei, quod dæmones habent corpora aerea. Sed dæmones sunt substantiæ spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

2. Præterea. Augustinus in Lib. de divinatione dæmonum (cap. iii.) dicit, quod dæmones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter unirentur. Ergo substantiæ spirituales aereo corpori uniuntur.

3. Præterea. Medium non discrepat ab extremis. Sed in regione cælestium corporum invenitur vita secundum ponentes corpora cælestia animata; in regione autem terræ invenitur vita in animalibus, & plantis. Ergo & in regione media, quæ est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur; nec videretur conveniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remaneret. Oportet ergo ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia: ex quo sequitur quod aliquæ substantiæ spirituales aereo corpori uniantur.

4. Præterea. Nobilioris corporis nobilior est forma. Sed aer est nobilius corpus quam terra, cum sit formalius, & subtilius. Si ergo corpori terrestri, scilicet humano, unitur substantia spiritualis, quæ est anima, multo fortius corpori aereo uniretur.

5. Præterea. Eorum quæ magis conveniunt, facilior est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis: quia, ut Augustinus dicit super Genes. ad litter. (Lib. VII. cap. xv.) anima per aerem administrat corpus. Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo quam etiam corpori commixto.

6. Præ-

6. Praeterea. Dicitur in Lib. de substantia orbis: *Motus circularis proprius est animae*: & hoc ideo quia anima, quantum est de se, indifferens est ut moveat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire: quia est cum levibus levis, & cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

Sed contra. Anima est actus corporis organici. Sed corpus aereum non potest esse organicum: quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima, non potest corpori aereo uniri.

Respondeo dicendum, quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri: quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum: unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum quod alicui corpori simplici elementari spiritualis substantia uniatur ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto, & in omnibus suis partibus: unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione & toti aeri unietur, & similiter cuilibet alteri elemento; quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum, sicut dictum est, quod corporibus caelestibus spirituales substantiae uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus uniatur ad propriam suam operationem, quae est intelligere, sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam eius naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere, aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem: unde ex motu eius non apparet quod aliqua substantia spiritualis ei uniatur. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis: corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in Lib. de Anima (Lib. II. com. cxxix. & Lib. III. com. lxxi.) Unde relinquitur quod spiritualis substantia nullo modo (a) aereo corpori uniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ubicumque Augustinus dicit daemones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secundum opinionem aliorum: unde dicit in XXI. de civit. Dei (cap. x.) *Sunt quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso, atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora daemones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum.*

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta quanto magis ad aequalitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum, & sic quamdam similitudinem consequuntur caelestium corporum, quae sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema, & infima regione quam in media; praesertim cum in istis inferioribus tanto aptius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit aequalitati complexionis.

Ad quartum dicendum, quod corpus aeris est nobilius quam terra; sed corpus aequalis complexionis est nobilius utroque, quasi magis elongatum a contrarietate: & hoc solum invenitur substantiae spirituali uniri, in quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad aequalitatem constituendam, propter excessum activae virtutis in aliis elementis.

Ad quintum dicendum, quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem quantum ad motum, quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

Ad sextum dicendum, quod aer non est indifferens ad omnem motum, sed respectu quorumdam est levis, respectu aliorum gravis: unde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

(a) Al. deest aereo.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.

OCtavo quæritur, utrum omnes Angeli differant specie ab invicem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in Enchir. *Creatura rationalis quæ in hominibus erat, quoniam peccatis, atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari meruit.* Ex quo sic arguitur. Si omnes Angeli ab invicem differunt secundum naturam speciei, pluribus Angelis irreparabiliter cadentibus, plures naturæ irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta. Ergo non omnes Angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.

2. Præterea. Quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas, tanto minus sunt diversa. Angeli autem secundum ordinem naturæ propinquiores sunt Deo quam homines. Magis vero diversa sunt ab invicem quæ differunt numero, & specie, quam quæ differunt numero, & conveniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum, videtur quod nec Angeli specie differant.

3. Præterea. Convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materiali, facit differre numero solum. In Angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam Angeli, ut supra (art. 1.) dictum est. Cum ergo omnes Angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod Angeli non differant specie, sed numero solo.

4. Præterea. Omnis substantia subsistens creata, est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei prædicabitur de eo secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei prædicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive ergo sit compositus ex materia & forma, sive simplex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturæ speciei non derogat quod possit habere plura supposita: similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures Angelos unius speciei. In perpetuis autem non differunt esse, & posse, ut dicitur in III. Physic. (com. xxxii,) Ergo in Angelis sunt plura individua unius speciei.

5. Præterea. In Angelis est perfecta dilectio. Nihil ergo eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures unius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis: quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eccli. xiii. 19. *Omne animal diligit simile sibi.* Ergo in Angelis sunt plures unius speciei.

6. Præterea. Cum sola species definiatur, secundum Boetium, quæcumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire. Sed omnes Angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in III. Lib. *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, secundum gratiam, non natura immortalitatem suscipiens.* Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

7. Præterea. Angeli secundum ordinem naturæ sunt propinquiores Deo quam homines. Sed in Deo sunt tres personæ unius naturæ secundum numerum. Cum ergo in hominibus sint plures personæ unius naturæ secundum speciem, videtur quod multo fortius in Angelis sint plures personæ in una natura speciei convenientes.

8. Præterea. Gregorius dicit (homil. xxxiv. in Evang.) quod in illa cælesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter: omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia aliqui aliis sublimius possident quæ tamen omnes habent. Non est ergo differentia in Angelis nisi secundum magis & minus. Sed magis & minus non diversificant speciem. Ergo Angeli non differunt specie.

9. Præterea. Quæcumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie: quia nobilius est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere: est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes Angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes Angeli conveniunt in specie.

10. Præterea. Si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior, sicut irrationale per plures differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; species

cies multiplicatur quam rationale. Subſtantia autem ſpiritualis dividitur per unibile, & non unibile: unibile autem corpori eſt imperfectius in ſpiritualibus ſubſtantiis. Cum ergo ſubſtantia ſpiritualis unibilis corpori, ſcilicet anima humana, non diſtinguatur in multas ſpecies, multo fortius ſubſtantia ſpiritualis non unibilis, ſcilicet Angelus, non multiplicatur per multas ſpecies.

11. Præterea. Bonifacius Papa dicit, quod miniſtrationes in Eccleſia militanti ſunt ad exemplum cæleſtis militiæ, in qua Angeli differunt in ordine, & poteſtate. Sed in Eccleſia militanti differentia ordinis, & poteſtatis non facit homines differre ſecundum ſpeciem. Ergo nec in cæleſti militia Angelorum Angeli ſpecie differunt, qui ſunt diverſorum ordinum, vel hierarchiarum.

12. Præterea. Sicut inferiora elementa ſunt ornata plantis, & animalibus, & cælum ſidereum ſtellis, & Sole, & Luna, ita etiam cælum empyreum ornatum eſt Angelis. Sed in plantis, & animalibus inveniuntur multa eiuſdem ſpeciei: ſimiliter etiam videtur quod omnes ſtellæ ſint unius ſpeciei, quia communicant in una forma nobiliſſima, quæ eſt lux. Ergo videtur pari ratione quod vel omnes Angeli, vel aliqui conveniant in una ſpecie.

13. Præterea. Si plures Angeli non ponantur convenire in una ſpecie, hoc non eſt niſi quia in eis non eſt materia. Sed remotio materiæ non ſolum tollit pluralitatem individuorum, ſed etiam unitatem: quia individuum non ponitur ſub ſpecie niſi per materiam, quia materia eſt individuationis principium. Si ergo neceſſe eſt poni Angelos eſſe individua quædam, pari etiam ratione poni poterit quod ſint plures in una ſpecie.

14. Præterea. In his quæ ſunt ſeparata a materia, idem eſt intellectum, & intelligens, ſecundum Philoſophum (Lib. III. de Anima text. xv.) Si igitur Angeli eſſent ſine materia, idem eſſet Angelus intellectus, & Angelus intelligens. Sed quilibet Angelus intelligit Angelum quemlibet. Ergo ſequeretur quod non eſſet niſi unus Angelus; quod eſt falſum. Non eſt ergo ponendum quod Angeli ſint ſine materia; & ita neque ponendum eſt quod omnes Angeli differant ſpecie.

15. Præterea. Numerus eſt ſpecies quantitatis, quæ non eſt ſine materia. Si ergo in Angelis non eſſet materia, non eſſet in eis numerus; quod eſt falſum. Ergo idem quod prius.

16. Præterea. In his quæ ſunt ſine materia, non eſt multiplicatio niſi ſecundum cauſam, & cauſatum, ut Rabbi Moyſes dicit. Si igitur Angeli ſunt ſine materia, aut non eſt in eis multitudo, aut unum eſt cauſa alterius; quorum utrumque eſt falſum. Ergo idem quod prius.

17. Præterea. Creaturæ a Deo ſunt conditæ, ut in eis divina bonitas repræſentetur. Sed in una ſpecie Angeli repræſentatur divina bonitas perfectius quam in una ſpecie hominis. Non ergo oportet ponere plures ſpecies Angelorum.

18. Præterea. Diverſæ ſpecies ſecundum differentias ſpecificas differunt, quæ ex oppoſito dividuntur. Non poſſunt autem deſignari tot differentiæ ſpecificæ oppoſitæ, quanta ponitur multitudo Angelorum. Non ergo omnes Angeli differunt ſpecie.

Sed contra. Si aliqui Angeli in ſpecie conveniant, maxime hoc videtur de illis qui ſunt unius ordinis. Sed illi qui ſunt unius ordinis, non conveniunt in ſpecie, cum in eodem ordine ſint primi, medii, & ultimi, ut Dionyſius dicit x. cap. angelicæ Hierar. Species autem non prædicatur de ſuis individuis ſecundum prius, & poſterius, ut dicitur in III. Metaphyſ. (com. xt.) Non ergo ſunt plures Angeli unius ſpeciei.

Præterea. Illa ſola videntur multiplicari ſecundum numerum in una ſpecie quæ ſunt corruptibilia; ut natura ſpeciei, quæ non poteſt conſervari in uno, conſervetur in pluribus. Sed Angeli ſunt incorruptibiles. Ergo non ſunt plures Angeli unius ſpeciei.

Præterea. Multiplicatio individuorum in una ſpecie eſt per diviſionem materiæ. Sed Angeli ſunt immateriales: quia, ut Auguſtinus dicit XII. Confeſs. (cap. VII. in fin.) materia eſt prope nihil, Angeli autem prope Deum. Ergo in Angelis non eſt multiplicatio individuorum in eadem ſpecie.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem diverſimode aliqui ſunt locuti. Quidam enim dixerunt, quod omnes ſpirituales ſubſtantiæ ſunt unius ſpeciei; alii vero, quod omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis; alii autem, quod omnes Angeli ab invicem ſpecie differunt: quod & mihi videtur propter tres rationes. Prima ſumitur ex conditione ſubſtantiæ eorum. Neceſſe eſt enim dicere, quod vel

sint formæ simplices subsistentes absque materia, ut supra (art. 1.) habitum est; vel quod sint formæ compositæ ex materia & forma. Si autem Angelus est forma simplex, abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei: quia quæcumque forma, quantumcumque materialis, & infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod hæc albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto: & similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero Angelus sit substantia ex materia & forma composita, necesse est dicere, quod materiæ diversorum Angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiæ a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materiæ; & hæc est secundum habitudinem ad diversos actus: cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur distinctio in potentiis, & materiis: & hoc modo materia inferiorum corporum, quæ est potentia ad esse, differt a materia cælestium corporum, quæ est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiæ est secundum divisionem quantitatis, prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quæ est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiæ distinctio facit diversitatem secundum genus: quia secundum Philosophum in V. Metaph. (Lib. IV. com. XXXIII.) genere differunt secundum materiam (*a*) diversa. Secunda autem distinctio materiæ facit diversitatem individuorum in eadem specie. Hæc autem secunda distinctio materiæ non potest esse in diversis Angelis, cum Angeli sint incorporei, & omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, si sint plures Angeli compositi ex materia & forma, quod sit in eis distinctio materierum secundum primum modum; & ita sequitur quod non solum specie, sed & genere differunt.

Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; & quoddam in ipsis rebus, & hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde Apostolus dicit Rom. XIII. 1. (*b*) *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura, & differunt secundum principia individuantia, & diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, & secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut & in speciebus numerorum, ut dicitur in VIII. Metaph. (com. X.) In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia, & corruptibilia, & infima pars universi, & minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus cælestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se, cum omnia corpora cælestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum Sol, & una Luna, & sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens, & non per se. Et sic relinquitur quod omnes Angeli ab invicem specie differunt secundum maiorem & minorem perfectionem formarum simplicium, ex maiori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, & infinitæ perfectionis.

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quæ ad ipsum pertinent: & huius quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quæ pertinent ad rationem totius esse: præhabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter, & excellenter, ut Dionysius (cap. I. myst. Theologiæ, & cap. V. de div. Nomin.) Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quæ continet generabilia, & cor-

(a) *Al.* diversam. (b) Vulgata: *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt.*

& corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suæ, non autem quicquid pertinet ad naturam suæ speciei, cum natura suæ speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suæ speciei ad convictum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicumque generatis, in quibus mas indiget femina suæ speciei ad generandum; & ulterius in omnibus generabilibus, & corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo propter eius corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis; ubi unum individuum, ut Sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quæ ad propriam speciem pertinent. Unde & tota natura speciei concluditur sub uno individuo: & similiter est de aliis corporibus cælestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quæ est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, hæc perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum quæ ad totam speciem pertinent; & sic non sint plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere, nec in alio prædicato univoce.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica, & humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem: sic enim aliqui in natura angelica, & humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis natura humana dividitur contra totam naturam angelicam: quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augustinus de omnibus Angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod cum inquiritur de differentia, vel convenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum: & secundum hoc non est loquendum de omnibus Angelis, sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus Angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima: in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem, nec secundum numerum.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas, quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse, sed a forma: quia species prædicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quæstionem an est: sic nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut forma quæ est in subiecto, vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod prædicatur de multis; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo hæc albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura huius Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subiecto, quod pertinet ad rationem individui.

Ad quintum dicendum, quod cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; & quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum: unde & in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur, dilectio vero communis, & absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia ergo Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit XII. cap. angelicæ Hierar. ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est (in corp. art.) quam si in specie convenirent, quod pertinere ad bonum privatum unius speciei.

Ad sextum dicendum, quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt: quia earum essentiæ excedunt genus sensibilium naturarum, & ea.

& earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiæ separatæ non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum: & hoc modo Damascenus definit Angelum non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus, & species: unde definiri potest.

Ad septimum dicendum, quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentiæ diversitate; quod non patitur natura creata: & ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

Ad octavum dicendum, quod magis & minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius & eiusdem formæ, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; & sic magis & minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis & minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum, aut viride; & sic magis & minus diversificant speciem: & hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis & minus.

Ad nonum dicendum, quod illud quod constituit in specie, est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato: habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam; non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertineat, ut patet in speciebus animalium irrationalium: non enim constituuntur huiusmodi species per additionem alterius naturæ nobilioris supra naturam sensitivam, quæ est nobilissima in eis; sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.

Ad decimum dicendum, quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum, & inanimatum; plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, præcipue si corpora cælestia sint animata, & omnes stellæ ad invicem specie differant. Sed & in plantis, & in animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen huius rei veritas investigetur, considerandum est, quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici, quod substantiæ quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in xiv. cap. angelicæ Hierarchiæ, quod Angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse, aliquis potest ex rebus corporalibus percipere, in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in maiorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuæ, secundum quod punctum constituit unitas, & punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur; ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quæ attenditur secundum distinctionem specierum; & in hoc salvatur dictum Dionysii: minus autem de multitudine materiali quæ attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie; in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicuius naturæ, vel etiam infimus, est unum tantum, quamvis posset dici, plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora cælestia animata.

Ad undecimum dicendum, quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quæ sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens: & ideo in Ecclesia militanti diversitas secundum potentiam, & ordinem non diversificat speciem, secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus Angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod ornamenta terræ, & aquæ, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie, ut dictum est. Corpora autem cælestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est: lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis, quod de nulla forma substantiali dici potest: & præterea non est eiusdem rationis lux in omnibus; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

Ad decimumtertium dicendum, quod in-

divi-

dividuatio in Angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formæ per se subsistentes, quæ non sunt natæ esse in subiecto, vel materia, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod antiqui Philosophi posuerunt, quod cognoscens debet esse de natura rei cognitæ: unde Empedocles dixit (Lib. I. de Anima apud Aristot. com. xxv.) quod terram terra cognoscimus, & aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit (III. de Anima text. xiv.) quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, inquantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili: & eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu, inquantum informatur per speciem intelligibilem: non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit (III. de Anima text. xxxviii.) Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum: & ideo dicit (III. de Anima text. com. xv.) quod in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur. Non ergo oportet quod Angelus intelligens sit idem in substantia quod Angelus intellectus, si sunt immateriales; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

Ad decimumquintum dicendum, quod numerus qui causatur ex divisione continui, est species quantitatis, & est tantum in substantiis materialibus; sed in substantiis immaterialibus est multitudo, quæ est de transcendentibus, secundum quod unum, & multa dividunt ens: & hæc multitudo consequitur distinctionem formalem.

Ad decimumsextum dicendum, quod differentia secundum causam, & causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, inquantum per hoc quod ponunt provenire diversos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Unde si ponimus diversos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine divinæ sapientiæ causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si una earum non sit causa alterius.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quælibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repræsentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite: & ideo oportuit esse plures naturas in universo, & etiam in substantiis angelicis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum, & imperfectum, vel excedens, & excessum, sicut est etiam in numeris, & sicut se habent animatum, & inanimatum, & alia huiusmodi.

ARTICULUS IX.

Utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

Nono quæritur, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in Lib. de quantitate animæ (cap. xxxii. circa fin.) *Si dixero multas esse animas, ipse me ridebo.* Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

2. Præterea. In his quæ sunt sine materia, est unum tantum individuum in una specie, ut ostensum est (art. præced.) Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva; cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia & forma, ut prius (art. 1.) ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis in tota specie humana.

3. Sed dicebatur, quod etsi anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animæ intellectivæ. Sed contra. Remota causa removetur effectus. Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus non possunt multæ animæ remanere.

4. Præterea. Individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium: sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima & corpore; ita de ratione Sortis est ut componatur ex hac anima & hoc corpore, ut patet per Philosophum VII. Metaph. (com. xxxiv. & xxxv.) Sed corpus non est de essentia animæ. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus; & ita non multiplicabuntur animæ secundum multiplicationem corporum.

5. Præterea. Augustinus dicit contra Felicianum (cap. xii. circa med.) *Si originem animantis potentiæ requiramus, prior est anima matre, & ex hac rursus nata videtur*

tur esse cum sobole: & loquitur de anima per quam animata est mater, ut statim subdit. Ex quo videtur dicere, quod sit eadem anima in matre, & filio, & eadem ratione in omnibus hominibus.

6. Præterea. Si intellectus possibilis in me est alius, & in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me, & alia in te, cum res intellecta sit in intellectu: & sic res intellecta numeraretur per numerationem individuorum hominum. Sed omnia quæ numerantur per numerationem individuorum, habent rem intellectam communem; & sic rei intellectæ erit alia res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Ergo non est alius intellectus possibilis in me, & in te.

7. Præterea. Si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam a Magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quæ est in Magistro, deflueret ad discipulum; vel quod scientia Magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis; vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat, antequam addisceret, scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in Magistro, aut non existentem prius in alio, & sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Hæc autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectum: quia, ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia Magistri causet scientiam in discipulo: tum quia scientia non est qualitas activa; tum quia verba quæ Magister profert, solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in Lib. de Magistro (cap. XII. XIII. XIV.) Quod autem addiscere sit reminisci, est contra Philosophum in I. Poster. (com. III. & IV.) Non est ergo alius & alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

8. Præterea. Omnis virtus cognoscitiva quæ est in materia corporali, cognoscit ea tantum quæ habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quæ est susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem. Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quæ habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quacumque parte eius. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali neque in toto corpore, neque in aliqua parte eius. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

9. Præterea. Si anima intellectiva, vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est, nisi quia est corporis forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit composita ex materia & forma, ut a multis ponitur: compositum enim ex materia & forma non potest esse alicuius forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis non potest multiplicari secundum multiplicationem corporum.

10. Præterea. Sicut Cyprianus dicit, Dominus prohibuit discipulis ne in civitatem Samaritanorum intrarent propter peccatum schismatis: quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes. Idem (*a*) autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, & anima ad animam. Ergo eadem ratione una anima est in eo qui prius fuit, & in alio qui post sequitur; & sic per eamdem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

11. Præterea. Magis dependet accidens a subiecto quam forma a materia; cum forma det esse materiæ simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subiecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis motibus, ut Anselmus dicit (in dial. de veritate cap. XIV. in fin.) Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; & sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

12. Præterea. Anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa. Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cuius est forma: dicit enim Augustinus in VI. Musicæ, quod radii visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora præter corpus in quo est.

13. Præterea. Si intellectus possibilis multipli-

(*a*) *Forte* ergo.

tiplicatur secundum multiplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili in me, & in te, secundum multiplicationem corporum multiplicentur. Sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiæ corporalis potest abstrahi aliqua intentio communis. Ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest abstrahi aliqua intentio intellecta communis: & eadem ratione cum illa intentio intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum. Hoc autem est impossibile. Est ergo unus intellectus possibilis in omnibus.

14. Præterea. Omnes homines consentiunt in primis principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia, esset unum commune in omnibus hominibus. Huiusmodi autem est intellectus possibilis. Est ergo unus intellectus possibilis in omnibus.

15. Præterea. Nulla forma individuata, & multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu; & intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III. de Anima (com. XXXVI. & XXXVII.) sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus; neque multiplicatus per materiam corporalem; & ita est unus in omnibus.

16. Præterea. Receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibilis recipitur in intellectu ut intellecta in actu, & non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiæ corporalis.

17. Præterea. Intellectus possibilis Sortis, vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus possibilis in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata, & multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Ergo intellectus possibilis non individuatur, nec multiplicatur per materiam corporalem; & sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Apocal. VII. 9. *Post hæc vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat*. Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium, sed animatum a corpore absolutarum. Ergo sunt multæ animæ intellectivæ, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutæ.

Præterea. Augustinus dicit contra Felicianum (cap. XII. parum a princ.) *Fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem*: & postea subdit: *Cum talia proponimus, impugnanda prædicamus*. Est ergo improbabile quod sit una anima omnium.

Præterea. Magis est alligata anima intellectiva corpori humano quam corpori cælesti motor eius. Sed Commentator dicit in III. de Anima, quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus cælestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multæ animæ intellectivæ, & non unus tantum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæstionis oportet præintelligere, quid intelligatur nomine intellectus possibilis, & agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles (III. de Anima text. XXIX. & seq.) processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam, per quam simus sentientes in potentia, quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, & nullam earum habere, actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui Philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quæ quidem in sua essentia & natura non habeat aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia: & propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut & sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quæ sunt extra animam: unde non est necesse ponere sensum agentem: & similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quæ sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quæ non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam

quam virtutem quæ faceret intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia, & conditionibus individuantibus; & hæc virtus vocatur intellectus agens. De intellectu ergo possibili Averroes in III. de Anima (com. v. & vi.) posuit quod esset quædam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata, & iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem hæc positio sit contraria fidei, facile est videre: tollit enim præmia, & pœnas futuræ vitæ. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia Philosophiæ. Ostensum est autem supra (art. 2.) cum de unione substantiæ spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant. Primo quidem quia non est possibile unius virtutis simul & semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti. Contingit autem duos homines simul & semel unum & idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una & eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur, quod eadem esset visio utriusque: quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici, quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo propter diversitatem phantasmatum: quia phantasma non est intelligibile in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione, & sic non potest diversificare ipsam. Secundo quia impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus; quod est impossibile. Et propter hoc in VII. Metaph. dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est ut sit ex anima & corpore, de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima & ex hoc corpore. Unde principia cuiuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis eiusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Diiudicamus enim esse verum aurum quod habet propriam operationem auri. Propria autem operatio humanæ speciei est intelligere: unde secundum hanc operationem, ponit Philosophus X. Ethic. (cap. vii. & viii.) ultimam hominis felicitatem. Huius autem operationis principium non est intellectus passivus, idest vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quæ participat aliqualiter rationem, cum hæ vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut III. de Anima (com. vi.) probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur, non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit (Lib. II. de Anima com. v. & xxxvi.) Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse. Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt, & qui fuerunt: quia iam cum multi homines præcesserint multa intelligentes, sequeretur quod intellectus respectu omnium illorum quæ illi sciverunt, sit in actu, & non sit in potentia ad recipiendum: quia nihil recipit quod iam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes, & scientes per intellectum possibilem, scire in nobis non sit nisi reminisci; quamvis & hoc ipsum secundum se inconveniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconveniens esset dicere, quod corpora cælestia perficiantur in actu, accipiendo a corporibus inferioribus; similiter & multo amplius est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatibus. Manifestum est etiam quod hæc positio repugnat verbis Aristotelis (Lib. III. de Anima in princ.) Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili statim a principio, nominat eum partem animæ, dicens: *De parte autem animæ, qua cognoscit anima, & sapit*. Volens autem inquirere de natura possibili, præmittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animæ subiecto, ut

Plato

Plato posuit, vel ratione tantum: & hoc est quod dicit: *Sive separabili existente, sive inseparabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem*. Ex quo apparet quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si prædicta positio esset vera. Unde prædicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam (III. de Anima text. 5) subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur, & intelligit anima, & multa alia huiusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animæ, & non sit substantia separata.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit derisibile esse quod ponantur diversorum hominum animæ multæ, ita tamen quod numero, & specie differant, & præcipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quæ sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

Ad secundum dicendum, quod Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est: & ideo Angeli non possunt esse multi in una specie; sed animæ possunt esse multæ unius speciei.

Ad tertium dicendum, quod sicut corpus se habet ad esse animæ, ita ad eius individuationem: quia unumquodque secundum idem est unum, & ens. Esse autem animæ acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cuius utrumque est pars: & tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus: unde destructo corpore adhuc remanet esse animæ, & similiter secundum corpora multiplicantur animæ, & tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum.

Ad quartum dicendum, quod licet corpus non sit de essentia animæ, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, inquantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; & ideo in definitione animæ ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animæ est quod sit forma corporis, ita de ratione huius animæ, inquantum est hæc anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex præcedentibus patet.

Ad sextum dicendum, quod in hac ratione præcipuam vim videtur Averroes constituere (II. de Anima com. v. & xxxvi.) quia videlicet sequeretur (ut ipse dicit) si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur, & numeraretur per individuationem, & numerationem singularium hominum; & sic esset intellecta in potentia, & non in actu. Ostendendum est ergo primo, quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad individuationem manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut Sol, sive multa in una specie, sicut margaritæ. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere, quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singulare: actus enim singularium sunt. Sive ergo sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod si non sint multi intellectus possibiles in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum & idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una, vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem: quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt. Et ideo ad huius solutionem considerandum est, quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III. de Anima, oportet dicere, quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta se habet ut constitutum, vel formatum per operationem intellectus, sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio, & divisio propositionis: has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III. de Anima (com. xxi.) Unam scilicet, quam vocat intelligentiam indivisibilium, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei; & hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scili-

cet compositionem, & divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem, vel fidem. Utrique autem harum operationum præintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu: quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili, nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum, & supra speciem suam, non autem visus. Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una & eadem, & quodammodo multæ: quia ex parte rei quæ cognoscitur, est una & eadem; ex parte vero ipsius cognitionis est alia & alia; sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quæ videtur, alia tamen & alia secundum diversas visiones: & omnino simile esset ex parte intellectus, si res quæ intelligitur, subsisteret extra animam, sicut res quæ videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere maiorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem & Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur, eodem modo esse habet extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta, & communis; Aristoteles vero posuit rem quæ intelligitur, esse extra animam, sed alio modo: quia intelligitur abstracte, & habet esse concrete: & sicut secundum Platonem ipsa res quæ intelligitur, est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem: quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quæ sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis: sed Plato quidem dixit, scientias esse de formis separatis; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quæ consistit in communitate, & abstractione, sequitur solum modum intelligendi, inquantum intelligimus abstracte, & communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum: & ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic ergo patet quomodo multitudo intellectuum non præiudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectæ.

Ad septimum dicendum, quod scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico, qui causat sanitatem, inquantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam: & ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam, & intrinsecum, est lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quæ per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter magister deducit principia universalia in conclusiones speciales: unde dicit Aristoteles in I. Poster (com. XXXII.) quod demonstratio est syllogismus faciens scire.

Ad octavum dicendum, quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes: putavit enim quod quia Aristoteles dixit (III. de Anima com. XIX. & XX.) intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, & per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum; sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animæ, quæ non est actus alicuius organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale: & quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quæ habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

Ad nonum dicendum, quod opinio ponens animam esse compositam ex materia & forma, est omnino falsa, & improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia & forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una & eadem forma perficeret diversas materias diversorum generum, scilicet materiam spiritualem animæ, & materiam corporalem; quod est impossibile, cum proprius actus sit propriæ potentiæ: & præterea illud compositum ex materia & forma non esset anima, sed forma eius. Cum enim dicimus animam, intelligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animæ esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma, hoc est impossibile: quia per materiam intelligimus id quod est in potentia

tan-

tantum; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicuius actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

Ad decimum dicendum, quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem, & hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animae, aut hominum, sed propter eamdem habitationem, vel magis propter easdem leges, & eumdem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III. Politic. (cap. 11.)

Ad undecimum dicendum, quod tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subiectum, scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alii motus; ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum, sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subiectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum: & ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subiectis.

Ad duodecimum dicendum, quod visus non fit per radios extra missos secundum veritatem rei; sed Augustinus hoc dicit secundum opinionem aliorum. Hoc tamen posito anima vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora, sed inquantum continuarentur cum corpore proprio.

Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, res intellecta non individuatur, nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens quod a re intellecta, inquantum est intellecta, abstrahatur res intellecta simpliciter, sicut ab hoc intellectu abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc praeiudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini, aut intentioni speciei, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis, aut intentione speciei sit quod intelligatur a me, vel ab illo.

Ad decimumquartum dicendum, quod consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum; nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu: quia substantiae separatae sunt intellectae in actu, cum tamen sint individuae; alioquin non haberent actiones, quae sunt singularium: sed habere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu: & ideo formae individuales, quae individuantur per materiam, non sunt intellectae in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam, ut sit forma materialis, praecipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiae corporalis proportionem; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem, ut dictum est, inquantum scilicet habet habitudinem ut sit forma huius corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis huius sit intellectum in actu, & similiter ea quae recipiuntur in ipso.

Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

ARTICULUS X.

Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.

I. P. quaest. lxxxix. *art.* 5.

Decimo quaeritur, utrum intellectus agens sit unus omnium hominum. Et videtur quod sic. Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud Ioan. 1. 9. *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III. de Anima (com. xviii.) Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

2. Praeterea. Nihil quod est a corpore separatum, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatus, ut dicitur III. de Anima (com. xix. & xx.) Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum, & per consequens secundum multiplicationem hominum.

3. Praeterea. Nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti: dicitur enim in III. de Anima (com. xx.) quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo

Ergo intellectus agens non est aliquid animæ, & ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum, & hominum.

4. Præterea. Nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, ut patet III. de Anima (com. XVII. & XVIII.) Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animæ, in qua radicatur intellectus possibilis; & sic idem quod prius.

5. Præterea. Omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

6. Præterea. Illud quod est causa separationis, est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis, abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus; & ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

7. Præterea. Nulla virtus quæ tanto magis potest operari, quanto magis operatur, habet terminum suæ operationis. Sed intellectus agens est huiusmodi: quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere, sed magis, ut dicitur III. de Anima (com. VII.) Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suæ operationis. Esse autem creatum habet terminum suæ operationis, eum sit finitæ virtutis. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; & sic est unus tantum.

8. Præterea. Augustinus dicit Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. IX. in princ.) *Omne quod corporeos sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur. Apprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis*. Et postmodum subdit: *Nihil est sensibile quod non habeat simile falso, ut internosci non possit. Nihil autem percipi potest quod non a falso discernitur. Non est ergo constitutum iudicium veritatis in sensibus*. Sic ergo probat quod per sensibilia de veritate iudicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturæ. Ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; & sic idem quod prius.

9. Præterea. Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. XV. a med.) quod *impii multa recte reprehendunt, recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis indicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiam si nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? neque enim in sua natura, cum eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles; nec in habitu suæ mentis, cum illæ regulæ sint iustitiæ, mentes vero eorum esse constet iniustas. Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur?* Ex quo videtur quod indicare de iusto, & iniusto, nobis competit secundum lucem, quæ est supra mentes nostras. Iudicium autem tam in rebus speculativis, quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum, & hominum.

10. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de vera religione, quod de aliquibus duobus, quorum neutrum est optimum, non possumus iudicare quod eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Iudicamus autem quod Angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod hoc iudicium fiat per aliquid quod est melius utroque, quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo iudicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus agens sit Deus; & sic idem quod prius.

11. Præterea. Philosophus dicit in III. de Anima (com. XVIII.) quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars, & materia in idem coincidunt: neque universaliter agens, & materia incidunt in idem numero, ut dicitur in II. Physic. (com. LXX.) Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animæ, in qua est intellectus possibilis; & sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum, & hominum.

12. Præterea. Augustinus dicit II. de lib. arbit. (cap. VIII. parum a princ.) quod ratio, & veritas numeri omnibus ratiocinantibus præsto est. Sed ratio, & veritas numeri est una. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod præsto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cuius virtute rationes universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

13. Præ-

13. Præterea. In eodem Lib. (cap. IX. a med.) *Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur, & tenetur, idest sapientiam, omnibus unam esse communem*. Sed summum bonum cernitur, & tenetur a nobis per intellectum, & præcipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

14. Præterea. Idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit facere universale, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

15. Præterea. Si intellectus agens est aliquid (*a*) animæ, oportet quod vel sit creatus vestitus, seu opulentus speciebus, & sic illas species ponit etiam (*b*) in intellectu possibili, & non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus; aut creatus est nudus, & carens speciebus, & sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatibus, quia non cognoscet illam quam quærit, postquam eam abstraxerit, (*c*) nisi prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quærit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam eius notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animæ intellectus agens; & sic non multiplicatur secundum animas, & homines.

16. Præterea. Posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eumdem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem, cuius officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis; & sic non multiplicatur secundum animas, & homines.

17. Præterea. Si intellectus agens ponitur aliquid animæ hominis, oportet quod aliquid homini conferat: quia nihil est otiosum, & frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem: quia intellectus possibilis cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut & quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata, abstrahens species intelligibiles ab eis: quia sicut species quæ est recepta in sensu, imprimit sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quæ est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ; & sic non multiplicatur in hominibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit III. de Anima (com. XVII. & XVIII.) quod intellectus agens est aliquid animæ. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

Præterea. Augustinus dicit IV. de Trin. (cap. XVI. in fin.) quod Philosophi ceteris meliores, non sunt in illis summis, æternisque rationibus intellectu contemplati ea (*d*) quæ ab historia veritatis differunt: & ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid animæ; & sic idem quod prius.

Præterea. Augustinus dicit XII. de Trin. [cap. XV.] *Credendum est lucis intellectualis ita conditam esse naturam, ut substantia ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadiacent*. Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animæ; & ita multiplicatur per multiplicationem animarum, & hominum.

Respondeo dicendum, quod sicut prius [att. præc.] dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli, quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu: & ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali: & hæc virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animæ, & multiplicari in multis hominibus: quod quidem utrumque aliqualiter est verum. Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere: quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut

(a) *Al.* deest animæ. (b) *Al.* in intellectum possibilem. (c) *Al.* nisi, *item* quis, *item* qui, *&* non habuit. (d) *Al.* quæ historice differuerunt.

ut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam, & naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem: non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animæ derivetur, & a quo eius intelligere dependeat. Secuodo quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile fecnndum motum illum, sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus cæleste: omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animæ humanæ est per modum motus: intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, & de causis in effectus, & de similibus in similia, & de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum cuius intelligere sit fixum, & quietum absque huiusmodi discursu. Tertio quia necesse est quod licet in uno & eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus præcedat potentiam in altero: & similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliquid perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, & invenitur imperfecta in intelligendo: quia numquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, & totaliter perfectum intelligentia veritatis. Non autem potest dici, quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet: hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activæ ad determinatos effectus, præter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute Snlis, sed ex virtute particulari, quæ est in semine, licet quædam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute Solis: quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis, & disponentis materiam. Anima autem humana est perfectissimum eorum quæ sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod præter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit, experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Sortes, vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, abstrahendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quæ sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quæ est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut & considerare, vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quamcumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quæ est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhærens homini, ut prius (art. præc.) ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhærens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit (III. de Anima com. v. & xxxvi.) sicut etiam supra (art. præced.) de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse cum dicit (Lib. III. de Anima text. xvii. & xviii.) quod necesse est in anima esse has differentias: scilicet intellectum possibilem, & agentem: & iterum dicit, quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero (in dialog vi. de iust.) ut Themistius dicit in comment. de Anima, ad intellectum separatum attendens, & non ad virtutem animæ participatam, comparavit ipsum Soli. Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animæ humanæ dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimum substantiarum separatarum, quæ suo lumine continuantur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. Primo quidem quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animæ pertineat, ab illo solo est a quo animæ natura creatur. Solus autem Deus est creator animæ, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus: unde significanter dicitur Genes. I. quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitæ. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo. Secundo quia ultima perfectio uniuscuiusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio, sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit IV. Ethic. (Lib. X. cap. vii. & viii.)

Si

Si ergo principium, & causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata: & hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem: ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Ioan. XVII. 3. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*: & in huiusmodi beatitudinis participatione homines esse Angelis æquales, ut habetur Lucæ x. Tertio quia si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Genes. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, idest ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum. Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, & bonum a malo: & de hoc dicitur in Psal. IV. 6. *Multi dicunt: Quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*: per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animæ, & multiplicatur secundum multitudinem animarum, & hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum Solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in I. Soliloquiorum (cap. v. in fine & VI. in princ.) *Promittit ratio se demonstratura Deum meæ menti, ut oculis Sol demonstratur: nam mentis quasi oculi sunt sensus animæ. Disciplinarum autem quæque certissima talia sunt qualia illa quæ Sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat*. Non autem potest hoc unum separatum nostræ cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut Themistius dicit (III. de Anima com. XXXVI. apud Commentatorem) quia Deus non est in natura animæ; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo: & sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

Ad primum vero dicendum, quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, & super hoc lumen gratiæ, & gloriæ; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit substantia habens esse extra corpus, sed quia non est actus alicuius partis corporis, ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut & de intellectu possibili dictum est.

Ad tertium dicendum, quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, & postea de intellectu agente, & tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit (III. de Anima com. XV. & XIX.) *Idem est autem secundum actum scientia rei*: & distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter. Primo quidem quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta, vel scita in actu. Ita & circa sensum dixit, quod sensus in potentia, & sensibile in potentia sunt diversa. Secundo (ibid. com. XXXVIII.) comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno & eodem quam intellectus in actu: prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu; sed naturaliter est prius actus quam potentia; & simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu: & hoc est quod subdit: *Quæ vero secundum potentiam tempore prior in uno, omnino autem neque simpliciter, neque in tempore*: & ista comparatione utitur inter potentiam & actum, etiam in IX. Metaphys. (com. XXXI.) & in pluribus aliis locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut & potentia visiva, quæ quandoque videt, quandoque non videt; sed visus in actu est in ipso videre actu: & hoc est quod dicit (com. XX.) *Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non*: & postmodum subdit: *Separatum autem hoc solum quod vere est*: quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili, cum utrumque supra dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requi-

requiritur ad intellectum in actu, idest de tota parte intellectiva: unde & subdit: *Et hoc solum immortale, & perpetuum est:* quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit (Lib. III. de Anima com. XXXVI. apud Commentatorem.) Sed hoc est contra ea quæ Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. Hæc autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne esset alicui occasio errandi.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit & ut potentia, & ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus, & actu calidus, aqua vero e converso: & propter hoc agentia naturalia simul patiuntur, & agunt. Si ergo comparetur pars intellectiva ad phantasmata, quantum ad aliquid se habebit in potentia, & quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem est, quia habet similitudinem determinatæ naturæ; sed illa similitudo determinatæ speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso: nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quæ sunt abstrahibilia in potentia; & sic nihil prohibet in eadem essentia animæ inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quæ abstrahuntur a phantasmatibus, & intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus: & esset simile, si esset aliquod unum & idem corpus, quod esset diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, & cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores, sicut aliquo modo apparet in oculo cati.

Ad quintum dicendum, quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quæ participant ipsum lumen intellectus agentis. Animæ autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra (art. præc.) dictum est.

Ad sextum dicendum, quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei, per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus, cum separatio specierum intelligibilium quæ recipiuntur in intellectu possibili, non sit maior quam separatio intellectus agentis.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. Hoc enim Philosophus inducit (III. de Anima com. VII.) de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus, quo intelligimus, sit infinita simpliciter, sed quod sit infinita respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem, quæ in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum inquantum ad superius genus se extendere non potest; sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quæ sunt superioris generis, sicut universalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quæ a sensibilibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quæ sunt substantiæ separatæ, deficit: habet enim se ad manifestissima rerum, sicut oculus noctuæ ad lucem Solis, ut dicitur in II. Metaph. (Lib. I. com. 1.)

Ad octavum dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Iudicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut iudicamus de conclusionibus per principia, & de regulatis per regulam: & sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicativa: & hoc modo per intellectum agentem iudicamus de veritate. Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, & quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est, quod quidam antiqui Philosophi non ponentes aliam vim cognoscitivam præter sensum, neque aliqua entia præter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; & hoc propter duo. Primo quidem quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, & nihil in rebus esse stabile. Secundo quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes, sicut aliter vigilans, & aliter dormiens, & & aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hæ sunt

duæ

duae rationes, quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde & Socrates desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem Philosophiam contulit. Plato vero eius discipulus consentiens antiquis Philosophis quod sensibilia semper sunt in motu, & in fluxu, & quod sensus circa sensibilia non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus, & immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, scilicet mentem, vel intellectum illustratum a quodam superiori Sole intelligibili, sicut illustratur visus a Sole visibili (dial. VI. de Repub. inter med. & fin.) Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, & quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato (loc. cit.) posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde & in quadam Glossa (Augustini) super illud (Psalm. XI.) *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris. Aristoteles autem (II. de Anima com. clxi.) per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit, in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

Ad nonum dicendum, quod regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

Ad decimum dicendum, quod illud quo iudicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo iudicetur ut regula, & mensura: sic enim album est regula & mensura omnium aliorum colorum, & Deus omnium entium: quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo iudicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem iudicamus Angelum esse anima meliorem.

Ad undecimum patet solutio ex dictis (in corp. & art. praeced.) Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile, ut ars movens ad materiam, inquantum facit intelligibilia in actu, ad quae est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem (in corp. art.) quomodo haec duo in una substantia animae fundari possint.

Ad duodecimum dicendum, quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut & una ratio lapidis: quae quidem est una ex parte rei intellectae, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectae: non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum, vel lapidum, vel cuiuscumque rei nihil facit ad unitatem intellectus possibilis, vel agentis, ut supra magis expositum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primae lucis in omnes mentes influentis.

Ad decimumquartum dicendum, quod universale quod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur: unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum: quia & universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me, & a te intellectum, intelligi enim a me, & a te accidit universali. Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

Ad decimumquintum dicendum, quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus, vel vestitus, plenus speciebus, vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis, sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum, quod intellectus agens seorsum intelligat ab intel-

lectu possibili; sed homo intelligit per utrumque: qui quidem habet cognitionem in particulari per sensitivas potentias eorum quæ per intellectum agentem abstrahuntur.

Ad decimumsextum dicendum, quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes activas attribuit, sed ex eius perfectissima plenitudine, quæ sufficit ad omnibus communicandum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod species quæ est in imaginatione, est eiusdem generis cum specie quæ est in sensu, quia utraque est individualis, & materialis; sed species quæ est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis: & ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam: propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

ARTICULUS XI.

Utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia.

ULtimo quæritur, utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus IX. de Trin. (cap. IV.) *Admonemur, hæc scilicet mentem, notitiam, & amorem, in anima existere substantialiter, sive essentialiter, non tamquam in subiecto, ut calor, aut figura in corpore, aut ulla alia quantitas, aut qualitas.*

2. Præterea. In Lib. de spiritu & anima (cap. XIII. circa fin.) dicitur, quod Deus est anima sua. Anima vero est quædam sua, scilicet potentiæ, & quædam sua non est, scilicet virtutes.

3. Præterea. Differentiæ substantiales non sumuntur ab aliquibus accidentibus. Sed sensibile, & rationale sunt differentiæ substantiales, quæ sumuntur a sensu, & ratione. Ergo sensus, & ratio non sunt accidentia, & pari ratione neque aliæ animæ potentiæ; & ita videntur esse de essentia animæ.

4. Sed dicendum, quod potentiæ animæ neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animæ, quia sunt proprietates naturales, sive substantiales; & ita sunt medium inter subiectum & accidens. Sed contra. Inter affirmationem & negationem non est aliquid medium. Sed substantia, & accidens distinguuntur secundum affirmationem, & negationem: accidens enim est quod est in subiecto; substantia vero est quæ non est in subiecto. Ergo inter essentiam rei & accidens, nihil est medium.

5. Præterea. Si potentiæ animæ dicuntur proprietates naturales, vel substantiales, aut hoc est, quia sunt partes essentiæ, aut quia causantur a principiis essentiæ. Si primo modo, tunc pertinent ad essentiam animæ, quia partes essentiæ sunt de essentia rei. Si secundo modo, sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subiecti causantur. Ergo oportet quod potentiæ animæ vel pertineant ad essentiam animæ, vel sint accidentia.

6 Sed dicendum, quod licet accidentia causentur ex principiis substantiæ, non tamen omne quod causatur ex principiis substantiæ, est accidens. Sed contra. Omne medium oportet quod distinguatur ab utroque extremorum. Si ergo potentiæ animæ sint mediæ inter essentiam & accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia, quam ab accidente. Sed nihil potest distingui ab aliquo per id quod est commune utrique. Cum ergo fluere a principiis substantiæ, propter quod potentiæ dicuntur esse essentiales, conveniat etiam accidentibus, videtur quod potentiæ animæ non distinguantur ab accidentibus; & ita videtur quod non sit medium inter substantiam & accidens.

7. Sed dicendum, quod distinguuntur ab accidentibus per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis. Sed contra. Unumquodque intelligitur per suam essentiam: quia proprium obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur III. de Anima (com. XXVI.) Quidquid ergo est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si ergo anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animæ, & quod non sit medium inter essentiam & accidentia.

8. Præterea. Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. XII. parum ante med.) quod memoria, intelligentia, & voluntas sunt una vita, una mens, una substantia; & ita videtur quod potentiæ animæ sint ipsa eius essentia.

9. Præterea. Sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habet pars animæ ad partem corporis. Sed tota anima est forma substantialis corporis. Ergo pars animæ, ut visus, est forma substantialis partis corporis, scilicet oculi. Sed anima secundum

dum suam essentiam est forma substantialis totius corporis, & cujuslibet partium ejus. Ergo potentia visiva est idem quod essentia animæ, & eadem ratione omnes aliæ potentiæ.

10. Præterea. Anima est dignior quam forma accidentalis. Sed forma accidentalis activa est sua virtus. Ergo multo magis anima est suæ potentiæ.

11. Præterea. Anselmus dicit in Monologio (cap. lxv. circa med.) quod nihil potuit animæ majus dari quam reminisci, intelligere, & velle. Sed inter omnia quæ conveniunt animæ, præcipuum est sua essentia, quæ a Deo est ei data. Ergo potentiæ animæ sunt idem quod ejus essentia.

12. Præterea. Si potentiæ animæ sunt aliud quam ejus essentia, oportet quod fluant ab essentia animæ sicut a principio. Sed hoc est impossibile: quia sequeretur quod principiatum esset immaterialius suo principio: intellectus enim, qui est potentia quædam, non est actus alicujus corporis; anima autem secundum suam essentiam est actus corporis. Ergo & primum est inconveniens, scilicet quod potentiæ animæ non sunt essentia ejus.

13. Præterea. Maxime proprium substantiæ est esse susceptivum contrariorum. Sed potentiæ animæ sunt susceptivæ contrariorum, sicut voluntas virtutis & vitii, & intellectus scientiæ & erroris. Ergo potentiæ animæ sunt substantia aliqua. Sed non alia substantia quam substantia animæ. Ergo sunt idem quod animæ substantia.

14. Præterea. Anima immediate unitur corpori ut forma & non mediante aliqua potentia; sed inquantum est forma corporis, dat aliquem actum corpori. Non autem hunc actum quod est esse, quia hic actus invenitur etiam in quibus non est anima; nec iterum hunc actum qui est vivere, quia hic actus invenitur in quibus non est anima rationalis. Ergo relinquitur quod det hunc actum qui est intelligere. Sed hunc actum dat potentia intellectiva. Ergo potentia intellectiva est idem quod essentia animæ.

15. Præterea. Anima est nobilior, & perfectior quam materia prima. Sed materia prima est idem quod sua potentia: non enim potest dici, quod potentia materiæ sit accidens ejus, quia sic accidens præexisteret formæ substantiali, cum potentia in uno & eodem sit prius tempore quam actus, ut dicitur in IX. Metaph. (com. xiii.) nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiæ: & similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita præcederet formam, quod est impossibile: & ita relinquitur quod potentia materiæ sit ipsa essentia materiæ. Multo igitur magis potentiæ animæ sunt ejus essentia.

16. Præterea. Accidens non extenditur ultra suum subjectum. Sed potentiæ animæ extenduntur ultra ipsam animam: quia anima non solum intelligit, & vult se, sed etiam alia. Ergo potentiæ animæ non sunt ejus accidentia. Relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animæ.

17. Præterea. Omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis, quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit. Sed esse immateriale convenit animæ secundum suam essentiam. Ergo & esse intellectuale: intellectus ergo est sua essentia, & pari ratione aliæ ejus potentiæ.

18. Præterea. In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & intellectum, secundum Philosophum (Lib. III. de Anima com. xv.) Sed ipsa essentia animæ est quæ intelligitur. Ergo ipsa essentia animæ est intellectus, & pari ratione anima est aliæ suæ potentiæ.

19. Præterea. Partes rei sunt de substantia ejus. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ejus. Ergo pertinent ad substantiam animæ.

20. Præterea. Anima est substantia simplex, ut supra (art. 1.) dictum est; potentiæ autem animæ plures sunt. Si igitur potentiæ animæ non sunt ejus essentia, sed accidentia quædam, sequitur quod in uno simplici sint plura, & diversa accidentia; quod videtur inconveniens. Non ergo potentiæ animæ sunt ejus accidentia, sed ipsa ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit xi. cap. angelicæ Hierarchiæ, quod superiores essentiæ dividuntur in substantiam, virtutem, & operationem. Multo ergo magis in animabus aliud est earum essentia, & aliud virtus, sive potentia.

Præterea. Augustinus dicit XV. de Trin. (cap. xxii. in fine) quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, propter picturam quæ in ea est. Sed pictura non est ipsa essentia tabulæ. Ergo nec potentiæ animæ, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animæ substantia.

Præterea. Quæcumque essentialiter numerantur, non sunt una essentia. Sed illa tria, secun-

secundum quæ attenditur imago in anima, numerantur essentialiter, vel substantialiter. Non ergo sunt ipsa essentia animæ, quæ est una.

Præterea. Potentia est medium inter substantiam & operationem. Sed operatio differt a substantia animæ. Ergo substantia differt ab utroque; alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

Præterea. Agens principale, & instrumentale non sunt unum. Sed potentia animæ comparatur ad essentiam eius ut agens instrumentale ad principale: dicit enim Anselmus in Lib. de concordia præscientiæ, & lib. arb. (post medium) quod voluntas quæ est potentia animæ, est sicut instrumentum. Ergo anima non est suæ potentiæ.

Præterea. Philosophus dicit in Lib. de memoria & remin. (cap. 1. non procul a fin.) quod memoria est passio, aut habitus sensitivi, aut phantastici. Passio autem, & habitus est accidens. Ergo memoria est accidens, & eadem ratione aliæ potentiæ animæ.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, potentias animæ non esse aliud quam ipsam eius essentiam; ita quod una & eadem essentia animæ, secundum quod est principium sensitivæ operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus, & sic de aliis. Et ad hoc præcipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animæ, quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animæ. Sed hæc positio est omnino impossibilis. Primo quidem quia impossibile est quod alicuius substantiæ creatæ sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita operari est actualitas operativæ potentiæ, seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturæ operativa potentia sit eius essentia, sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia. Secundo impossibile apparet hoc speciali ratione in anima propter tria. Primo quidem quia essentia una est, in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum, & obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo idem apparet ex potentiarum differentia: quarum quædam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiæ sensitivæ, & nutritivæ partis; quædam vero potentiæ non sunt actus alicuius partis corporis, ut intellectus, & voluntas: quod non posset esse, si potentiæ animæ non essent aliud quam eius essentia. Non enim potest dici, quod unum & idem possit esse actus corporis, & separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animæ, & habitudine earum ad invicem: invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem, & concupiscibilem, & intellectus voluntatem: quod esse non posset, si omnes potentiæ essent ipsa animæ essentia: quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiæ animæ non sunt ipsa eius essentia. Quod quidam concedentes dicunt, quod nec etiam sunt animæ accidens, sed sunt eius proprietates essentiales, seu naturales. Quæ quidem opinio uno modo intellecta potest sustineri, alio vero modo est impossibilis. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod accidens a Philosophis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod condividitur substantiæ, & continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens, positio est impossibilis. Non enim inter substantiam & accidens potest esse aliquid medium; cum substantia, & accidens dividant ens per affirmationem, & negationem; cum proprium substantiæ sit non esse in subiecto, accidentis vero sit in subiecto esse. Unde si potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ (& manifestum est quod non sunt aliæ substantiæ) sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quæ dicitur potentia, vel impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor prædicamentis in I. Topicorum (cap. IV.) & secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium (in prædicabilibus cap. VI.) Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem prædicati ad subiectum, vel communis ad ea quæ sub communi continentur. Si enim hæc esset eadem acceptio cum prima, cum accidens sic acceptum dividatur contra genus, & speciem, sequeretur

tur quod nihil quod sit in novem generibus, posset dici vel genus, vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, & numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam & accidens, idest inter substantiale prædicatum & accidentale; & hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali prædicato, inquantum causatur ex principiis essentialibus speciei: & ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subiecto. Cum accidentali vero prædicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nec pars essentiæ, sed aliquid præter ipsam. Differt autem ab accidentali prædicato, quia accidentale prædicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei; sed accidit individuo, sicut proprium speciei, quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiæ animæ sunt medium inter essentiam animæ & accidens, quasi proprietates naturales, vel essentiales, idest essentiam animæ naturaliter consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid dicatur de potentiis animæ, tamen nullus umquam opinatur nisi insanus, quod habitus, & actus animæ sint ipsa eius essentia. Manifestum autem est quod notitia, & amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominat potentias, sed actus, aut habitus. Unde non intendit Augustinus dicere, quod notitia, & amor sint ipsa essentia animæ; sed quod insint ei substantialiter, vel essentialiter. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se, & amat se. Sic igitur notitia, & amor possunt comparari ad mentem aut sicut ad amantem, & cognoscentem, aut sicut ad amatam, & cognitam: & hoc secundo modo loquitur hic Augustinus: ea enim ratione dicit notitiam, & amorem substantialiter, vel essentialiter in mente, vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam, vel substantiam novit. Unde postea Lib. IX. cap. XIII. (cap. IV.) subdit: *Quomodo illa tria non sint eiusdem essentiæ, non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se novit*.

Ad secundum dicendum, quod liber de spiritu & anima est apocriphus, cum eius auctor ignoretur, & sunt ibi multa vel falsa, vel improprie dicta: quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum est, triplex esse totum. Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam, & virtutem: unde proprie prædicatur de suis partibus, ut cum dicitur, Homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suæ parti neque secundum totam essentiam, neque secundum totam suam virtutem; & ideo nullo modo prædicatur de parte, ut dicatur, Paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter hæc duo: adest enim suæ parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem: unde medio modo se habet in prædicando: prædicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suæ potentiæ, vel converso.

Ad tertium dicendum, quod formæ substantiales per seipsas sunt ignotæ; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiæ substantiales ab accidentibus sumuntur loco formarum substantialium, quæ per huiusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes, & gressibile, & huiusmodi: & sic etiam sensibile, & rationale ponuntur differentiæ substantiales. Vel potest dici, quod sensibile, & rationale, prout sunt differentiæ, non sumuntur a ratione, & a sensu secundum quod nominant potentias, sed ab anima rationali, & ab anima sensitiva.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de accidente, secundum quod est commune ad novem genera; & sic nihil est medium inter substantiam & accidens, sed alio modo, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod potentiæ animæ dici possunt proprietates essentiales, non quia sint partes essentiæ, sed quia causantur ab essentia: & sic non distinguuntur ab accidente, quod est commune novem generibus; sed distinguuntur ab accidente quod est accidentale prædicatum, & non causatur a natura speciei.

Ad septimum dicendum, quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III. de Anima (com. XXI.) Una qua intelligit quod quid est: & tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei & sine proprio, & sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam: & sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis, sive dividentis: & sic potest substantia intelligi sine accidentali prædicato, etiam si secundum rem sit inseparabile, sicut potest intelligi corvus esse albus: non enim

enim est ibi repugnantia intellectuum; cum oppositum prædicati non dependeat ex principiis speciei, quæ signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis; vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis aquales: hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum prædicati dependet ex natura subiecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animæ, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentias.

Ad octavum dicendum, quod illa tria dicuntur esse una vita, una essentia, vel secundum quod comparantur ad essentiam ut ad obiectum, vel eo modo quo totum potentiale prædicatur de partibus.

Ad nonum dicendum, quod tota anima est forma substantialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum, sed per ipsam essentiam animæ, ut supra (art. 4.) dictum est: unde non sequitur quod ipsa potentia visiva sit forma substantialis oculi; sed ipsa essentia animæ, secundum quod est subiectum, vel principium talis potentiæ.

Ad decimum dicendum, quod forma accidentalis, quæ est principium actionis, ipsamet est potentia, vel virtus substantiæ agentis; non autem proceditur in infinitum, ut cuiuslibet virtutis sit alia virtus.

Ad undecimum dicendum, quod essentia est maius donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu. Potentiæ etiam sunt quodammodo potiores, inquantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhæret.

Ad duodecimum dicendum, quod ex hoc contingit quod ab essentia animæ aliqua potentia fluat, quæ non est actus corporis, quia essentia animæ excedit corporis proportionem, ut supra (art. 4.) dictum est. Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia, sed ex immaterialitate essentiæ sequitur immaterialitas potentiæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod accidentium unum est alio subiecto propinquius, sicut quantitas est propinquior substantiæ quam qualitas: & ita substantia recipit unum accidens alio mediante, sicut colorem mediante superficie, & scientiam mediante potentia intellectiva. Eo igitur modo potentia animæ est susceptiva contrariorum, sicut superficies albi, & nigri, inquantum scilicet substantia suscipit contraria secundum prædicta.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima, inquantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, inquantum est forma substantialis; & dat sibi huiusmodi esse quod est vivere, inquantum est talis forma, scilicet anima; & dat ei huiusmodi vivere, scilicet in intellectuali natura, inquantum est talis anima, scilicet intellectiva. Intelligere autem quandoque sumitur pro operatione, & sic principium eius est potentia, vel habitus; quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturæ, & sic principium eius quod est intelligere, est ipsa essentia animæ intellectivæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod potentia materiæ non est ad operari, sed ad esse substantiale: & ideo potentia materiæ potest esse in genere substantiæ, non autem potentia animæ, quæ est ad operari.

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut supra dictum est, Augustinus comparat notitiam, & amorem ad mentem, secundum quod cognoscitur, & amatur: & si secundum hanc habitudinem notitia, & amor essent in mente, vel in anima sicut in subiecto, sequeretur quod pari ratione esset sicut in subiecto in omnibus cognitis, & amatis, & sic accidens transcenderet suum subiectum; quod est impossibile: alioquin si Augustinus intenderet probare quod hæc essent ipsa essentia animæ, nulla esset eius probatio. Non enim minus verum est de essentia rei, quæ non est extra rem, quam de accidente, quod non est extra subiectum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima immunis est a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectivam; non autem ita quod eius virtus sit sua substantia.

Ad decimumoctavum dicendum, quod intellectus non solum est potentia intellectiva, sed multo magis substantia per potentiam: unde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia.

Ad decimumnonum dicendum, quod potentiæ animæ dicuntur partes non essentiæ animæ, sed totalis virtutis eius; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regiæ.

Ad vicesimum dicendum, quod potentiarum animæ plures non sunt in anima sicut in subiecto, sed in composito: & huic mul-

tipli-

tiplicati potentiarum competit multiformitas partium corporis. Potentiæ vero quæ sunt in sola substantia animæ sicut in subiecto, sunt intellectus agens, & possibilis, & voluntas: & ad hanc multiplicitatem potentiarum sufficit quod in substantia animæ est aliqua compositio actus, & potentiæ, ut supra dictum est. Et hæc de spiritualibus creaturis dicta sufficiant.

Quæstionis de spirit. creat. Finis.

S. THOMAE AQUINATIS

UNICA QUAESTIO

De anima,

in viginti & unum articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum anima humana possit esse forma, & hoc aliquid.

Secundo. Utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore.

Tertio. Utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus.

Quarto. Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.

Quinto. Utrum intellectus agens sit unus, & separatus.

Sexto. Utrum anima sit composita ex materia & forma.

Septimo. Utrum Angelus, & anima differant specie.

Octavo. Utrum anima rationalis tali corpori debeat uniri, quale est corpus humanum.

Nono. Utrum anima uniatur materiæ corporali.

Decimo. Utrum anima sit tota in toto corpore, & in qualibet parte eius.

Undecimo. Utrum in homine anima rationalis, sensibilis, & vegetabilis sit una substantia.

Duodecimo. Utrum anima sit suæ potentiæ.

Tertiodecimo. De distinctione potentiarum animæ, utrum videlicet distinguantur per obiecta.

Quartodecimo. De immortalitate animæ humanæ, & utrum sit immortalis.

Quintodecimo. Utrum anima separata a corpore possit intelligere.

Sextodecimo. Utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.

Decimoseptimo. Utrum anima separata possit intelligere substantias separatas.

Decimooctavo. Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia.

Decimonono. Utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata.

Vigesimo. Utrum anima separata singularia cognoscat.

Vigesimoprimo. Utrum anima separata possit pati pœnam ab igne corporeo.

ARTICULUS I.

Utrum anima humana possit esse forma, & hoc aliquid.

QUæstio est de anima, utrum anima humana possit esse forma, & hoc aliquid. Et videtur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens, & habens per se esse completum. Quod autem advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini, & vestimentum. Corpus igitur unitum animæ advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.

2. Præterea. Si anima est hoc aliquid, oportet quod sit aliquid individuatum: nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio, aut ex se. Si ex alio, & est forma corporis, oportet quod individuetur ex corpore (nam formæ individuantur ex propria materia) & sic sequitur quod remoto corpore tollitur individuatio animæ; & sic anima non poterit esse per se subsistens, nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur, aut est forma simplex; aut est aliquid compositum ex materia & forma. Si est forma simplex, sequitur quod anima individuata, ab alia differre non poterit nisi secundum formam. Differentia autem secundum formam facit diversitatem speciei. Sequitur igitur quod animæ diversorum hominum sint specie differentes: unde & homines specie different, si anima est forma corporis, cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia & forma, impossibile est quod secundum se totam sit forma corporis: nam materia nullius est forma. Relinquitur igi-

tur quod impossibile sit animam simul esse hoc aliquid, & formam.

3. Praeterea. Si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie, & in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam speciem, & proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem habens recipiat superadditionem alterius, ad speciei cuiusdam constitutionem: quia, ut Philosophus dicit VIII. Metaph. (Lib. II. com. 11.) formae, vel species rerum sunt sicut numeri; quibus quidquid subtrahitur, vel additur, speciem variant. Materia autem & forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non unietur corpori ut forma materiae.

4. Praeterea. Cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quae in diversis rerum gradibus manifestatur, tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere (quod oportet dicere, si est hoc aliquid) sequeretur quod anima per se existens sit unus gradus entium. Formae autem non sunt unus gradus entium seorsum sine materiis. Igitur anima, si est hoc aliquid, non erit forma alicuius materiae.

5. Praeterea. Si anima est hoc aliquid, & per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis, cum neque contrarium habeat, neque ex contrariis composita sit. Si autem est incorruptibilis, non potest esse proportionata corpori corruptibili, quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suae materiae. Igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma corporis humani.

6. Praeterea. Nihil subsistens est actus purus nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid, utpote per se subsistens, erit in ea aliqua compositio actus & potentiae; & sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicuius actus. Si igitur anima sit hoc aliquid, non erit forma.

7. Praeterea. Si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut propter bonum accidentale. Propter bonum essentiale non, quia sine corpore potest subsistere: neque etiam propter bonum accidentale, quod praecipue videtur esse cognitio veritatis, quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporis esse non possunt. Sed animae puerorum antequam nascantur morientium, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere, quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma.

8. Praeterea. Forma, & hoc aliquid ex opposito dividuntur: dicit enim Philosophus in II. de Anima (com. x.) quod substantia dividitur in tria, quorum unum est forma, aliud materia, & tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma, & hoc aliquid.

9. Praeterea. Id quod est hoc aliquid, per se subsistit. Formae autem proprium est quod sit in alio, quae (a) videntur esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma.

10. Sed diceretur, quod corrupto corpore anima remanet hoc aliquid, & per se subsistens; sed tunc perit in ea ratio formae. Sed contra. Omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia eius, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus, perit in ea ratio formae, sequitur quod ratio formae conveniat ei accidentaliter. Sed non unitur corpori ad constitutionem hominis, nisi prout est forma. Ergo unitur corpori accidentaliter, & per consequens homo erit ens per accidens; quod est inconveniens.

11. Praeterea. Si anima humana est hoc aliquid, & per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem: quia uniuscuiusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem, quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse eius proprium, non est animae, sed hominis per animam, ut dicitur in I. de Anima (com. lxiv.) Ergo anima humana non est hoc aliquid.

12. Praeterea. Si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus: forma enim, & materia a se invicem dependent. Sed quod dependet ex aliquo, non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non erit hoc aliquid.

13. Praeterea. Si anima est forma corporis, oportet quod animae, & corporis sit unum esse: nam ex materia & forma fit unum

(a) *Al.* dicuntur, *item* ducuntur.

unum secundum esse. Sed animae, & corporis non potest esse unum esse, cum sint diversorum generum: anima enim est in genere substantiae incorporeae, corpus vero in genere substantiae corporeae. Anima igitur non potest esse forma corporis.

14. Praeterea. Esse corporis est esse corruptibile, & ex partibus quantitativis resultans; esse autem animae est incorruptibile, & simplex. Ergo corporis & animae non est unum esse.

15. Sed diceretur, quod corpus humanum, ipsum esse corporis habet per animam. Sed contra. Philosophus dicit in II. de Anima (com. VI.) quod anima est actus corporis physici organici. Hoc igitur quod comparatur ad animam, ut materia ad actum, est iam corpus physicum organicum; quod non potest esse nisi per aliquam formam, qua constituatur in genere corporis. Habet igitur corpus humanum suum esse praeter esse animae.

16. Praeterea. Principia essentialia, quae sunt materia, & forma, ordinantur ad esse. Sed ad illud quod potest haberi in natura ab uno, non requiruntur duo. Si igitur anima, cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adiungetur ei secundum naturam corpus, nisi ut materia formae.

17. Praeterea. Esse comparatur ad substantiam animae ut actus eius; & sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum supremum in eo, sed magis secundum infimum: dicit enim Dionysius VII. cap. de div. Nom. quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Corpus igitur, quod est inferius anima, non pertingit ad esse quod est supremum in ipsa.

18. Praeterea. Quorum est unum esse, & una operatio. Si igitur esse animae humanae coniunctae corpori sit commune corpori, & operatio eius, quae est intelligere, erit communis animae, & corpori; quod est impossibile, ut probatur in III. de Anima (com. VI.) Non est igitur unum esse animae humanae, & corporis: unde sequitur quod anima non sit forma corporis, & hoc aliquid.

Sed contra. Unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed homo est homo inquantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid, & per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum, ut probatur in III. de Anima (com. VI.) Anima igitur humana est hoc aliquid, & forma.

Praeterea. Ultima perfectio animae humanae consistit in cognitione veritatis, quae est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget uniri corpori: quia intelligit per phantasmata, quae non sunt sine corpore. Ergo necesse est ut anima corpori uniatur ut forma, & sit hoc aliquid.

Respondeo dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim Philosophus in Praedicamentis (in praedicam. substantiae) quod primae substantiae indubitanter hoc aliquid significant, secundae vero substantiae etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie, & genere substantiae: unde Philosophus etiam in Praedicamentis (ubi sup.) manum, & pedem, & huiusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas, vel secundas: quia licet non sint in alio sicut in subiecto (quod proprie substantiae est) non tamen participant complete naturam alicuius speciei: unde non sunt in aliqua specie, neque in aliquo genere, nisi per reductionem. Duobus igitur existentibus de ratione eius quod est hoc aliquid, quidam utrumque animae humanae abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles; aut complexionem, ut Galenus; aut aliquid huiusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie, vel genere substantiae; sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis. Sed haec positio stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cuius operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas, & passivas, quae in nutriendo, & in augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II. de Anima (com. XLIX. & L.) complexio autem, & harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cuius operationes sunt in recipiendo species sine materia, ut probatur in II. de Anima (com. CXXI.) cum tamen qualitates activae, & passivae ultra materiam se non extendant, utpote materiae dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt intelli-

gere, & abstrahere species non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet: quia non solum absque materia, & conditionibus materiæ species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale, ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi, ut probatur in III. de Anima (com. VI.) Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formæ enim quæ habent esse dependens a materia, vel subiecto, non habent per se operationem: non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores Philosophi iudicaverunt partem animæ intellectivam esse aliquid per se subsistens: dicit enim Philosophus in III. de Anima (com. XIX. & XX.) quod intellectus est substantia quædam, & non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis (in dialog. de pulchro ante med.) animam immortalem, & per se subsistentem, ex eo quod movet seipsam. Large enim accepit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet seipsum, quia a seipso operatur. Sed ulterius posuit Plato (Lib. V. de natura hominis versus finem) quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima & corpore, sed animam corpori advenientem; ut sit comparatio animæ ad corpus, sicut nautæ ad navem, vel sicuti induti ad vestem. Sed hæc opinio stare non potest. Manifestum est enim id quo vivit corpus, animam esse; vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset in corpore, sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus eius; cuius contrarium apparet ex hoc quod recedente anima, singulæ partes non retinent pristinum nomen nisi æquivoce. Dicitur enim oculus mortui æquivoce oculus, sicut pictus, aut lapideus, & simile est de aliis partibus. Et præterea si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animæ & corporis esset accidentalis. Mors igitur, quæ inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis; quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; & sic similiter est forma, & hoc aliquid. Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior, quanto superioribus principiis magis assimilatur, & appropinquat. Quod quidem ex propriis formarum operationibus perpendi potest. Formæ enim elementorum, quæ sunt infimæ, & materiæ propinquissimæ, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas, & passivas, ut rarum, & densum, & alia huiusmodi, quæ videntur esse materiæ dispositiones. Super has autem sunt formæ mixtorum corporum, quæ præter prædictas operationes, habent aliquam operationem consequentem speciem, quam sortiuntur ex corporibus cælestibus; sicut quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem, aut frigus, aut aliquid huiusmodi, sed ex quadam participatione virtutis cælestis. Super has autem formas sunt iterum animæ plantarum, quæ habent similitudinem non solum ad ipsa corpora cælestia, sed ad motores corporum cælestium, inquantum sunt principia cuiusdam motus, quibusdam seipsa moventibus. Super has autem ulterius sunt animæ brutorum, quæ similitudinem iam habent ad substantiam moventem cælestia corpora, non solum in operatione qua movent corpora, sed etiam in hoc quod in seipsis cognoscitivæ sunt; licet brutorum cognitio sit materialium tantum, & materialiter, unde organis corporalibus indigent. Super has autem ultimo sunt animæ humanæ, quæ similitudinem habent ad superiores substantias etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod intellectus animæ humanæ habet naturam acquirendi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quæ est per sensum. Sic igitur ex operatione animæ humanæ, modus esse ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso;

ipso; inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali- est nata acquirere, manifestum est quod complementum suæ speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quæ requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium, & separatarum substantiarum constituta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur: tum quia illud idem esse quod est animæ, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam; sed corpus advenit ei ad completionem speciei.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque secundum idem habet esse, & individuationem: universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sicut igitur esse animæ est a Deo sicut a principio activo, & in corpore sicut in materia, nec tamen esse animæ perit peteunte corpore; ita & individuatio animæ, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen petit corpore pereunte.

Ad tertium dicendum, quod anima humana non est hoc aliquid sicut substantia, completam speciem habens, sed sicut pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam: unde non posset esse quod animæ separatæ constituerent unum gradum entium.

Ad quintum dicendum, quod corpus humanum est materia proportionata animæ humanæ, comparatur enim ad eam ut potentia ad actum; nec tamen oportet quod ei adæquetur in virtute essendi, quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa: quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei, quod corpus humanum a principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, & per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animæ non pertingit.

Ad sextum dicendum, quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia & actu. Nam ipsa substantia animæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis, quia etiam in aliis formis id quod est ut forma, & actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud, sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis.

Ad septimum dicendum, quod anima unitur corpori & propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana, & propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit: hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat, si animæ separatæ puerorum, & aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur: quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanæ.

Ad octavum dicendum, quod non est de ratione eius quod est hoc aliquid quod sit ex materia, & forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere: unde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid.

Ad nonum dicendum, quod in alio esse sicut accidens in subiecto, tollit rationem eius quod est hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem (quo modo anima est in homine) non omnino excludit quin id quod est in alio, possit hoc aliquid dici.

Ad decimum dicendum, quod corrupto corpore non perit ab anima natura, secundum quam competit ei ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma.

Ad undecimum dicendum, quod intelligere est propria operatio animæ, si consideretur principium a quo egreditur operatio: non enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte obiecti: nam phantasmata, quæ sunt obiecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, inquantum sine corpore non pertingit, ad complementum suæ speciei; non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit.

Ad

Ad decimumtertium dicendum, quod necesse est, si anima est forma corporis, quod animæ, & corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima, & corpus sint diversorum generum: nam neque anima, neque corpus sunt in specie, vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem, vel genus totius.

Ad decimumquartum dicendum, quod illud quod proprie corrumpitur, non est forma, neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, inquantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi, & animæ commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere.

Ad decimumquintum dicendum, quod in definitionibus formarum aliquando ponitur subiectum ut informe, sicut cum dicitur, Motus est actus existentis in potentia; aliquando autem ponitur subiectum formatum, sicut cum dicitur, Motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi: & hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum.

Ad decimumsextum dicendum, quod principia essentialia alicuius speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse huius speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suæ speciei esse sine corpore.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, licet non eodem modo (a) inferioribus, & superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse animæ participat, sed non ita nobiliter sicut anima.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis esse animæ sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animæ participandum secundum totam suam nobilitatem, & virtutem: & ideo est aliqua operatio animæ in qua non communicat corpus.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana sit separata secundum esse.

Secundo quæritur, utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore. Et videtur quod sic. Dicit enim Philosophus in III. de Anima (com. xxxix.) quod sensitivum non sine corpore est, intellectus autem est separatus. Intellectus autem est anima humana. Ergo anima humana est secundum esse a corpore separata.

2. Præterea. Anima est actus corporis physici organici, inquantum corpus est organum eius. Si igitur intellectus unitur secundum esse corpori ut forma, oportet quod corpus sit organum eius; quod est impossibile, ut probat Philosophus in III. de Anima (com. vi.)

3. Præterea. Maior est concretio formæ ad materiam quam virtutis ad organum. Sed intellectus propter sui simplicitatem non potest esse concretus corpori, sicut virtus organo. Ergo multo minus potest ei uniri sicut forma ad materiam.

4 Sed diceretur, quod intellectus, id est potentia intellectiva, non habet organum; sed ipsa essentia animæ intellectivæ unitur corpori ut forma. Sed contra. Effectus non est simplicior sua causa. Sed potentiæ animæ est effectus essentiæ eius, quia omnes potentiæ fluunt ab esse eius. Nulla ergo potentia animæ est simplicior esse animæ. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in III. de Anima (com. vi.) neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma.

5. Præterea. Omnis forma unita materiæ individuatur per materiam. Si igitur anima intellectiva unitur corpori ut forma, oportet quod sit individua. Ergo formæ receptæ in ea sunt formæ individuatæ. Non ergo anima intellectiva poterit universalia cognoscere: quod patet esse falsum.

6. Præterea. Forma universalis non haber quod sit intellectiva a re quæ est extra animam: quia omnes formæ quæ sunt in rebus extra animam, sunt individuatæ. Si igitur formæ intellectus sint universales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiva. Non ergo anima intellectiva est forma individuata, & ita non unitur corpori secundum esse.

7. Sed

(a) Al. ab inferioribus.

7. Sed diceretur, quod formæ intelligibiles ex illa parte qua inhærent animæ, sunt individuatæ; sed ex illa parte qua sunt rerum similitudines, sunt universales, repræsentantes res secundum naturam communem, & non secundum principia individuantia. Sed contra. Cum forma sit principium operationis, operatio egreditur a forma secundum modum quo inhæret subiecto. Quanto enim aliquid est calidum, tantum calefacit. Si igitur species rerum quæ sunt in anima intellectiva, sunt individuatæ ex ea parte qua inhærent animæ, cognitio quæ sequitur, erit individualis tantum, & non universalis.

8. Præterea. Philosophus dicit in II. de Anima (com. xxx. & xxxi.) quod sicut trigonum est in tetragono, & tetragonum est in pentagono; ita nutritivum est in sensitivo, & sensitivum in intellectivo. Sed trigonum non est in tetragono actu, sed potentia tantum, neque etiam tetragonum in pentagono. Ergo nec nutritivum, nec sensitivum sunt in actu in intellectiva parte animæ. Cum ergo pars intellectiva non uniatur corpori nisi mediante nutritivo, & sensitivo, ex quo nutritivum, & sensitivum non sunt actu in intellectivo, intellectiva pars animæ non erit corpori unita.

9. Præterea. Philosophus dicit in XVI. de animalibus (Lib. II. de gener. animal. cap. III.) quod non est simul anima, & homo; sed primum animal, & postea homo. Non igitur idem est quo est animal, & quo est homo. Sed animal est per sensitivum, homo vero per intellectivum. Non igitur sensitivum, & intellectivum uniuntur in una substantia animæ; & sic idem quod prius.

10. Præterea. Forma est in eodem genere cum materia cui unitur. Sed intellectus non est in genere corporalium. Intellectus igitur non est forma unita corpori sicut materiæ.

11. Præterea. Ex duabus substantiis existentibus actu non fit aliquid unum. Sed tam corpus, quam intellectus est substantia existens actu. Non igitur intellectus potest uniri corpori, ut ex eis fiat aliquid unum.

12. Præterea. Omnis forma unita materiæ reducitur in actum per motum, & mutationem materiæ. Sed anima intellectiva non reducitur in actum de potentia materiæ, sed est ab extrinseco, ut Philosophus dicit in XVI. de animalibus (ubi sup.) Ergo non est forma unita materiæ.

13. Præterea. Unumquodque secundum quod est, sic operatur. Sed anima intellectiva habet operationem per se sine corpore, scilicet intelligere. Ergo non est unita corpori secundum esse.

14. Præterea. Minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed inconveniens est quod anima innocens corpori includatur, quod est quasi carcer. Impossibile est igitur Deo quod animam intellectivam uniat corpori.

15. Præterea. Nullus artifex sapiens præstat impedimentum suo operato. Sed animæ intellectivæ est maximum impedimentum corpus ad veritatis cognitionem percipiendam, in qua perfectio eius consistit, secundum illud Sapient. IX. 15. *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*. Non igitur Deus animam intellectivam corpori univit.

16. Præterea. Ea quæ sunt unita ad invicem, habent mutuam affinitatem ad invicem. Sed anima intellectiva, & corpus habent contrarietatem: quia *caro concupiscit adversus spiritum, & spiritus adversus carnem*: Gal. V. 17. Non igitur anima intellectiva unita est corpori.

17. Præterea. Intellectus est in potentia ad omnes formas intelligibiles, nullam earum habens in actu, sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, & nullam earum prima habet in actu. Sed hac ratione est prima materia una omnium. Ergo & intellectus est unus omnium; & sic non est unitus corpori, quod ipsum individuet.

18. Præterea. Philosophus probat in III. de Anima (com. IV.) quod si intellectus possibilis haberet organum corporale, haberet aliquam naturam determinatam de naturis sensibilibus, & sic non esset receptivus, & cognoscitivus omnium formarum sensibilium. Sed magis forma unitur materiæ quam virtus organo. Ergo si intellectus uniatur corpori ut forma, habebit aliam naturam sensibilem determinatam; & sic non erit perceptivus, & cognoscitivus omnium formarum sensibilium; quod est impossibile.

19. Præterea. Omnis forma unita materiæ, est in materia recepta. Omne autem quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo omnis forma unita materiæ est in ea per modum materiæ. Sed modus materiæ sensibilis, & corporalis non est quod recipiat aliquid per modum intelligibilem. Cum igitur intellectus habeat es-

se

se intelligibile, non est forma materiæ corporali unita.

20. Præterea. Si anima unitur materiæ corporali, oportet quod recipiatur in ea. Sed quidquid recipitur ab eo quod est esse a materia receptum, est in materia receptum. Ergo si anima est unita materiæ, quidquid recipitur in anima, recipitur in materia. Sed formæ intellectus non possunt recipi a materia prima, quinimmo per abstractionem a materia intelligibiles fiunt. Ergo anima quæ est unita materiæ corporali, non est receptiva formarum intelligibilium; & ita intellectus, qui est receptivus formarum intelligibilium, non erit unitus materiæ corporali.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. de Anima (com. VII.) quod non oportet quærere, si anima, & corpus sint unum, sicut neque de cera, & figura. Sed figura nullo modo potest esse separata a cera secundum esse. Ergo nec anima est separata a corpore. Sed intellectus est pars animæ, ut Philosophus dicit in III. de Anima (in princip. & com. XVI. & XVIII.) Ergo intellectus non est separatus a corpore secundum esse.

Præterea. Nulla forma est separata a materia secundum esse. Sed anima intellectiva est forma corporis. Ergo non est forma separata a materia secundum esse.

Respondeo. Ad evidentiam huius quæstionis considerandum est, quod ubicumque invenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa sit in potentia: sicut homo quandoque est sentiens actu, & quandoque in potentia; & propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia: si enim esset semper sentiens actu, formæ sensibilium inessent semper actu principio sentiendi. Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum, oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod insit potentiæ ad intelligibilia: & hoc principium nominat Philosophus in III. de Anima (com. V. & XIV.) intellectum possibilem. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quæ sunt intelligibilia per hominem, & receptivum eorum, & per consequens denudatum ab his: quia omne quod est receptivum aliquorum, & in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis; sicut pupilla, quæ est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis, & naturis; & ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si igitur haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio Philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis; vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo, esse aliquam formam, vel virtutem permixtam corpori, sicut aliæ formæ, aut virtutes materiales.

Sed hoc quidam fugientes in contrarium dilabuntur errorem. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili, & impermixtum corpori, quod sit quædam substantia secundum esse a corpore separata quæ sit in potentia ad omnes formas intelligibiles. Sed hæc positio stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili, nisi secundum quod per eum intelligit homo: sic enim Aristoteles in eius notitiam devenit: quod patet ex hoc quod dicit in III. de Anima (in princ.) incipiens tractare de intellectu possibili: *De parte autem animæ, qua cognoscit anima, & sapit, considerandum est &c.* & iterum: *Dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima.* Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo: non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiæ ab ea diversæ: licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum; cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum, actio vero instrumenti in moveri a principali agente, & movere aliquid alterum. Sic igitur, si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine, sive ab illo homine, impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit huius hominis vel illius. Unde cum ista operatio, quæ est intelligere, non attribuatur alii principio in homine nisi intellectui possibili, sequitur quod nullus homo aliquid intelligat. Unde idem modus disputandi est con-

contra hanc positionem, & contra negantes principia, ut patet per disputationem Aristotelis contra eos in IV. Metaph. (text. 1x. & seq.)

Hoc autem inconveniens evitare intendens Averroes, huius positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatibus. Phantasmata enim, ut dicit Philosophus in III. de Anima (com. XVIII. & XIX.) se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, & colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, & hoc est intellectus possibilis; aliud in quo est secundum esse reale, & hoc subiectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quaedam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus, inquantum species intelligibilis est quodammodo utrobique, & per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem. Sed ista continuatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva. Patet autem secundum praedicta quod homini non aderit nisi sola species intelligibilis, potentia autem intelligendi, quae est intellectus possibilis, est omnino separata. Homo igitur ex continuatione praedicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur intellectus, vel species, vel aliquid eius: quod per simile supra inductum manifeste apparet. Si enim sic se habent phantasmata ad intellectum sicut colores ad visum, non erit secundum praedicta alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata quam quae est visus ad parietem per colores: paries autem non habet per hoc quod colores sunt in eo, quod videat, sed quod videatur tantum. Unde & homo non habebit per hoc quod phantasmata sunt in eo, quod intelligat, sed solum quod intelligatur. Et praeterea phantasma non est subiectum speciei intelligibis secundum quod est intellectum in actu, sed magis per abstractionem a phantasmatibus fit intellectum in actu (*a*). Intellectus autem possibilis non est subiectum speciei intelligibilis, nisi secundum quod est (*b*) intellecta iam in actu, & abstracta a phantasmatibus. Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu possibili, & phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum. Et praeterea, si per species intelligibiles non est aliquis intelligens, nisi secundum quod sunt intellectae in actu, sequitur quod nos nullo modo simus intelligentes secundum praedictam positionem: non enim aderunt nobis species intelligibiles, nisi secundum quod sunt in phantasma. tibus, prout sunt intellectae in potentia tantum. Sic ergo apparet ex parte nostra praedictam positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarum; quae cum sint perfectissimae, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant aliquibus rebus materialibus, aut operationibus earum, aut quod sint in potentia ad alia, quae sunt huiusmodi: quia hoc etiam manifestum est de corporibus caelestibus, quae sunt infra substantias praedictas. Unde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilium, & non compleatur eius operatio sine phantasmatibus, quae ex nostra operatione dependent, impossibile, & inopinabile est quod intellectus possibilis sit una de substantiis separatis.

Unde dicendum est, quod est quaedam vis, seu potentia animae humanae. Cum igitur anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis; quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem; secundum vero quod unitur corpori, habet operationes, & vires, in quibus communicat ei corpus; sicut sunt vires partis nutritivae, & sensitivae. Et sic salvatur natura intellectus possibilis, quam Aristoteles demonstrat, dum intellectus possibilis non est potentia fundata in aliquo organo corporali; & tamen eo intelligit homo formaliter, inquantum fundatur in essentia animae humanae, quae est hominis forma.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dicitur separatus, non sensus: quia intellectus remanet corrupto corpore in anima separata, non autem potentiae sensitivae. Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus, quia non utitur organo corporali in operatione sua, sicut sensus.

Ad secundum dicendum, quod anima humana est actus corporis organici, eo quod cor-

(*a*) *Al. additur* & abstractum. (b) *Al. additur* a phantasmatibus.

corpus est organum eius. Non tamen oportet quod sit organum eius quantum ad quamlibet eius potentiam, & virtutem, cum anima humana excedat proportionem corporis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod organum alicuius potentiæ est principium operationis illius potentiæ: unde si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio eius esset etiam operatio illius organi; & sic non esset possibile quod principium quo intelligimus, esset denudatum ab omni natura sensibili: principium enim quo intelligimus, esset intellectus possibilis simul cum suo organo, sicut principium quo videmus, scilicet visus, simul est cum pupilla. Sed si anima humana est forma corporis, & intellectus possibilis est quædam virtus eius, non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilem, quia anima humana excedit corporis proportionem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis consequitur animam humanam, inquantum supra materiam corporalem elevatur: unde per hoc quod non est actus alicuius organi, non excedit totaliter essentiam animæ, sed est supremum in ipsa.

Ad quintum dicendum, quod anima humana est quædam forma individuata, & similiter potentia eius quæ dicitur intellectus possibilis, & formæ intelligibiles in eo receptæ. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu: ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus. Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu, & tamen individua quædam sunt, sicut Aristoteles dicit in VII. Metaph. quod formæ separatæ, quas Plato ponebat, individua quædam erant. Unde manifestum est quod si individuatio repugnaret intelligibilitati, eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam: sic enim & intellectus possibilis individuus esset, individuans species in se receptas. Sciendum igitur, quod quamvis species receptæ in intellectu possibili sint individuatæ ex illa parte qua inhærent intellectui possibili, tamen in eis, inquantum sunt immateriales, cognoscitur universale quod concipitur per abstractionem a principiis individuantibus: universalia enim, de quibus sunt scientiæ, sunt quæ cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsæ species intelligibiles, de quibus planum est, quod non sunt scientiæ omnes, sed sola Physica, & Metaphysica. Species enim intelligibiles est quo intellectus intelligit, non id quo intelligit, nisi per reflexionem, inquantum intelligit se intelligere id quo intelligit.

Ad sextum dicendum, quod intellectus dat formis intellectis universalitatem, inquantum abstrahit eas a principiis materialibus individuantibus: unde non oportet quod intellectus sit universalis, sed quod sit immaterialis.

Ad septimum dicendum, quod species operationis consequitur speciem formæ, quæ est operationis principium, licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhæret subiecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit; sed secundum modum quo perficit subiectum magis, vel minus, efficacius, vel minus efficaciter calefacit. Intelligere autem universalia pertinet ad speciem intellectualis operationis: unde hoc sequitur speciem intellectualem secundum propriam operationem; sed ex eo quod inhæret intelligenti perfectius, vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius, vel minus perfecte intelligat.

Ad octavum dicendum, quod similitudo Philosophi de figuris ad partes animæ attenditur quantum ad hoc quod sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum, & adhuc amplius, & pentagonum quicquid habet tetragonum; ita sensitiva anima habet quicquid habet nutritiva, & intellectiva quicquid habet sensitiva, & adhuc amplius. Non ergo per hoc ostenditur quod nutritivum, & sensitivum essentialiter differant ab intellectivo, sed magis quod unum illorum includat alterum.

Ad nonum dicendum, quod sicut non simul est quod concipitur animal, & homo; ita non simul est animal, & equus, ut Philosophus ibidem dicit. Non igitur hæc est ratio dicti, quod aliud principium sit in homine substantialiter anima sensitiva qua est animal, & aliud anima intellectiva qua est homo; cum non possit dici, quod in equo sint plura principia diversa, quorum uno sit animal, & alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur, quia in animali concepto prius apparent operationes imperfectæ, & postea apparent magis perfectæ, sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum.

Ad decimum dicendum, quod forma non est

est in aliquo genere, ut dictum est: unde eum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus; sed utrumque est in genere animalis, & in specie hominis per reductionem.

Ad undecimum dicendum, quod ex duabus substantiis actu existentibus, & perfectis in sua specie & natura non fit aliquid unum. Anima autem, & corpus non sunt huiusmodi, cum sint partes humanae naturae: unde ex eis nihil prohibet fieri unum.

Ad duodecimum dicendum, quod anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiae corporalis: & ideo non potest educi in actum de potentia materiae per aliquem motum, vel mutationem, sicut aliae formae quae sunt immersae materiae.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima habet operationem in qua non communicat corpus ex ea parte qua superat omnem corporis proportionem; ex hoc tamen non removetur quin sit aliquo modo corpori unita.

Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit secundum positionem Origenis (Lib. I. Periar. cap. VII.) qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, & postea eas unitas esse corporibus, quasi carceribus inclusas. Sed hoc non dicebat, animas passas innocentes, sed merito praecedentis peccati. Existimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam secundum opinionem Platonis, & quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, ut supra (art. praec.) ostensum est, non est in detrimentum animae quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suae naturae. Sed quod corpus sit ei carcer, & eam inficiat, hoc est ex merito praevaricationis primae.

Ad decimumquintum dicendum, quod iste modus cognoscendi est naturalis animae, ut percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiae superiores, accipiendo scilicet ea ex sensibilibus; sed in hoc etiam patitur impedimentum ex corruptione corporis, quae provenit ex peccato primi parentis.

Ad decimumsextum dicendum, quod hoc ipsum quod caro concupiscit adversus spiritum, ostendit affinitatem animae ad corpus. Spiritus enim dicitur pars animae superior, qua homo excedit alia animalia, ut Augustinus dicit super Genesim contra Manichaeos (Lib. II. cap. VIII.) Caro autem concupiscere dicitur, quia partes animae carni affixae ea quae sunt delectabilia carni, concupiscunt; quae concupiscentiae spiritui interdum repugnant.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu, sed in potentia tantum, sicut materia prima non habet aliquam formam sensibilem actu: unde non oportet, nec ita ratio ostendit, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus, sed quod sit unus respectu omnium formarum intelligibilium, sicut materia prima est una respectu omnium formarum sensibilium.

Ad decimumoctavum dicendum, quod si intellectus possibilis haberet aliquod organum corporale, oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum potentia visiva est principium quo videmus; & ita principium quo intelligimus, haberet aliquam naturam determinatam sensibilem; quod patet esse falsum ex demonstratione Aristotelis supra (in corp. art.) inducta. Hoc autem non sequitur ex hoc quod anima est forma humani corporis: quia intellectus possibilis est quaedam potentia eius, inquantum excedit corporis proportionem.

Ad decimumnonum dicendum, quod anima licet uniatur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet; & sic formae receptae in ea sunt intelligibiles, & non materiales.

Unde patet solutio ad vigesimum.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva sit una in omnibus.

Tertio quaeritur, utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva sit una in omnibus. Et videtur quod sic. Perfectio enim est proportionata perfectibili. Sed veritas est perfectio intellectus: nam verum est bonum intellectus, sicut Philosophus dicit VI. Ethic. Cum igitur veritas sit una, quam omnes intelligunt, videtur quod intellectus possibilis sit unus in omnibus.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de quantitate animae (cap. XXXII.) *De numero animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, & in altero*

misera; nec una res simul beata, & misera esse potest. Si unam simul, & multas esse dicam, videbis; nec facile mihi unde tuum risum comprimam suppetit. Si multas tantummodo dixero esse, ipse me videbo, minusque me mihi displicentem quam tibi perferam. Videtur ergo esse derisibile in pluribus hominibus esse plures animas.

3. Praeterea. Omne quod distinguitur ab alio, distinguitur per aliquam naturam determinatam quam habet. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnem formam, nullam habens actu. Ergo intellectus possibilis non habet distingui: ergo nec multiplicari, ut sint multi in diversis.

4. Praeterea. Intellectus possibilis denudatur ab omni quod intelligitur, quia nihil est eorum quae sunt ante intelligere, ut dicitur in III. de Anima (IV. V. & VI.) Sed, ut in eodem dicitur, ipse est intelligibilis, sicut & alia. Ergo ipse est denudatus a seipso; & ita non habet unde possit multiplicari in diversis.

5. Praeterea. In omnibus distinctis, & multiplicatis oportet aliquid esse commune: pluribus enim hominibus communis est homo, & pluribus animalibus animal. Sed intellectus possibilis nulli aliquid habet commune, ut dicitur in III. de Anima (com. V. & VI.) Ergo intellectus possibilis non potest distingui, & multiplicari in diversis.

6. Praeterea. In his quae sunt separata a materia, ut dicit Rabbi Moyses, non multiplicantur nisi secundum causam, & causatum. Sed intellectus hominis unius, aut anima, non est causa intellectus, aut animae alterius. Cum ergo intellectus possibilis sit separatus, ut dicitur III. de Anima (com. XIX. XX.) non erit intellectus possibilis multiplex in diversis.

7. Praeterea. Philosophus dicit in III. de Anima (com. XXXVI. & XXXVIII.) quod idem est intellectus, & quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est idem apud omnes. Ergo intellectus possibilis est unus in omnibus hominibus.

8. Praeterea. Id quod intelligitur, est universale, quod est unum in multis. Sed forma intellecta non habet hanc unitatem ex parte rei: non enim est forma hominis in rebus nisi individuata, & multiplicata in diversis. Ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est unus in omnibus.

9. Praeterea. Philosophus in III. de Anima (com. VI.) dicit, quod anima est locus specierum. Sed locus est communis diversis quae in loco sunt. Non ergo anima multiplicatur secundum diversos homines.

10. Sed dicendum, quod anima dicitur locus specierum, quia est specierum contentiva. Sed contra. Sicut intellectus est contentivus specierum intelligibilium, ita sensus est contentivus specierum sensibilium. Si igitur intellectus est locus specierum, quia est contentivus earum, pari ratione & sensus erit locus specierum; quod est contra Philosophum dicentem in III. de Anima (com. VI.) quod anima est locus specierum, praeter quod non tota, sed intellectiva tantum.

11. Praeterea. Nihil operatur nisi ubi est. Sed intellectus possibilis operatur ubique: intelligit enim quae sunt in caelo, & quae sunt in terra, & quae sunt ubique. Ergo intellectus possibilis est ubique, & ita est in omnibus unus.

12. Praeterea. Quod est diffinitum ad aliquid unum particulare, habet materiam determinatam: quia principium individuationis materia est. Sed intellectus possibilis non terminatur ad materiam, ut probatur in III. de Anima (com. XXXVIII.) Ergo non diffinitur ad aliquid particulare, & ita est unus in omnibus.

13. Sed dicendum, quod intellectus possibilis habet materiam in qua est, ad quam terminatur, scilicet corpus humanum. Sed contra. Principia individuantia debent esse de essentia individuati. Sed corpus non est de essentia intellectus possibilis. Ergo non potest individuari per corpus, & per consequens nec multiplicari.

14. Praeterea. Philosophus dicit in I. de caelo, quod si essent plures mundi, essent plures caeli primi. Sed si essent plures primi caeli, essent plures primi motores, & sic primi motores essent materiales. Pari igitur ratione si essent plures intellectus possibiles in pluribus hominibus, intellectus possibilis esset materialis: quod est impossibile.

15. Praeterea. Si intellectus possibiles sint plures in hominibus, oportet quod remaneant multi corruptis corporibus. Sed tunc cum non possit in eis esse differentia nisi secundum formam, oportebit quod differant secundum speciem. Cum igitur corrupto corpore speciem aliam non obtineant: quia nihil mutatur de specie in speciem, nisi corrumpatur, & ante corruptionem corporum secundum speciem non differant; sed homo habet speciem ab anima intellectiva: ergo diversi

diversi homines non sunt eiusdem speciei; quod patet esse falsum.

16. Praeterea. Id quod est separatum a corpore, non potest multiplicari secundum corpora. Sed intellectus possibilis est separatus a corpore, ut probat Philosophus in III. de Anima (com. xix.) Ergo non potest multiplicari, vel distingui secundum corpora: non ergo in pluribus hominibus sunt plures.

17. Praeterea. Si intellectus possibilis multiplicatur in diversis, oportet quod species intelligibiles multiplicentur in diversis, & ita sequitur quod sint formae individuales. Sed formae individuales non sunt intellectae nisi in potentia: oportet enim quod abstrahatur ab eis universale, quod proprie intelligitur. Formae igitur quae sunt in intellectu possibili, erunt intelligibiles in potentia tantum; & ita intellectus possibilis non poterit intelligi in actu; quod est inconveniens.

18. Praeterea. Agens, & patiens, movens, & motum habent aliquid commune. Phantasma autem comparatur ad intellectum possibilem qui est in nobis, sicut agens ad patiens, & movens ad motum. Ergo intellectus qui est in nobis, habet aliquid commune cum phantasmatibus. Sed intellectus possibilis nihil habet commune cum phantasmatibus, ut dicitur in III. de Anima (com. xii.) Ergo intellectus possibilis est alius ab intellectu qui est in nobis; & ita intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus.

19. Praeterea. Unumquodque, inquantum est, unum est. Cuius igitur esse non dependet ab alio, nec unitas eius dependet ab alio. Sed esse intellectus possibilis non dependet a corpore; alias corrumperetur corrupto corpore. Ergo nec unitas intellectus possibilis dependet a corpore, & per consequens nec eius multitudo. Non igitur intellectus possibilis multiplicatur in diversis corporibus.

20. Praeterea. Philosophus dicit VIII. Metaph. (com. xxvi.) quod in illis quae sunt formae tantum, idem est res, & quod quid erat esse, idest natura speciei. Sed intellectus possibilis, vel anima intellectiva est forma tantum: si enim componeretur ex materia & forma, non esset forma alterius. Ergo anima intellectiva est ipsa natura suae speciei. Si igitur natura speciei est una in omnibus animabus intellectivis, non potest esse quod anima intellectiva multiplicetur in diversis.

21. Praeterea. Anima non multiplicatur secundum corpora nisi ex eo quod unitur corpori. Sed intellectus possibilis ex ea parte consequitur animam qua corporis excedit unionem. Intellectus igitur possibilis non multiplicatur in hominibus.

22. Praeterea. Si anima humana multiplicatur secundum divisionem corporum, & intellectus possibilis per multiplicationem animarum, cum constet quod oporteat species intelligibiles multiplicari, si intellectus possibilis multiplicetur; relinquitur quod primum multiplicationis principium erit materia corporalis. Sed quod multiplicatur secundum materiam, est individuale, & non intelligibile in actu. Species igitur quae sunt in intellectu possibili, non erunt intelligibiles actu; quod est inconveniens. Non igitur anima humana, & intellectus possibilis multiplicantur in diversis.

Sed contra. Per intellectum possibilem homo intelligit. Dicitur enim in III. de Anima (com. xviii. xix. xx.) quod intellectus possibilis est quo intelligit anima. Si igitur unus sit intellectus possibilis in omnibus, sequitur quod illud quod unus intelligit, alius intelligat; quod patet esse falsum.

Praeterea. Anima intellectiva comparatur ad corpus ut forma ad materiam, & ut motor ad instrumentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam, & omnis motor determinata instrumenta. Impossibile est igitur quod sit una anima intellectiva in diversis hominibus.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio aliqualiter dependet a superiori (art. praec.) Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse unum tantum: quae enim secundum esse sunt a corpore separata, nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt. Sed tamen unitas intellectus specialem requirit considerationem, quia specialem habet difficultatem. Videtur enim in primo aspectu hoc esse impossibile quod unus intellectus sit omnium hominum. Manifestum est enim quod intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum, sicut perfectio prima ad secundam, & per intellectum possibilem sumus in potentia scientes: & hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eaedem in omnibus, cum quidam inveniantur habere scientias, quibus alii carent.

Hoc

Hoc autem videtur inconveniens, & impossibile, quod perfectio secunda non sit una in omnibus, perfectione prima existente una in eis; sicut est impossibile quod unum subiectum primum sit in actu, & in potentia respectu eiusdem formæ, sicut quod superficies sit in potentia, & in actu simul alba.

Hoc autem inconveniens evadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem unum in omnibus per hoc quod species intelligibiles, in quibus consistit perfectio scientiæ, habent duplex obiectum, ut supra dictum est, scilicet ipsa phantasmata, & intellectum possibilem. Et quia ipsa phantasmata non sunt eadem in omnibus ab illa parte, nec species intelligibiles sunt eædem in omnibus. Ex illa vero parte qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Et inde est quod propter diversitatem phantasmatum unus habet scientiam, qua alius caret. Sed hoc patet frivolum esse ex his quæ superius (art. præc.) dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur, & sunt in intellectu possibili. Diversitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis, vel multiplicationis perfectionis, quæ est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subiecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam, ut dicunt.

Sed adhuc aliquid difficilius sequetur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus unum. Manifestum est enim quod hæc operatio quæ est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio, per quod intelligimus, sicut hæc operatio sentire egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra (art. præced.) ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio huius vel illius hominis; tamen hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter, vel ex parte obiectorum, vel ex parte principii operantis; potest tamen addi & tertium ex parte temporis, sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum obiecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum, & etiam secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri, & quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principii operantis, si intellectus possibilis est unus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis huius & illius, poterit quidem aliud esse intelligere huius hominis, & intelligere illius, si diversa intelligant, cuius aliqua ratio esse potest diversitas phantasmatum; sed diversorum hominum simul idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet ut unus hodie intelligat, & alius cras; quod etiam potest referri ad diversum usum phantasmatum; sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit unum & idem numero ipsum intelligere: quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit unus in omnibus.

Si autem per intellectum possibilem intelligeremus, sicut per principium activum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam unum movens movet diversa ad operandum; sed quod aliqua diversa operentur per aliquod unum formaliter, hoc est omnino impossibile. Iterum formæ, & species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur; propria autem operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere, & ratione uti: unde oportet quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur, & non per animam sensitivam, aut per aliam vim eius. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, velut quædam substantia separata, sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam, quod est simile positioni idearum, & eamdem difficultatem habens.

Unde simpliciter dicendum est, quod intellectus possibilis non est unus in omnibus; sed multiplicatur in diversis. Et cum sit quædam vis, vel potentia animæ humanæ, multiplicatur secundum multiplicationem substantiæ ipsius animæ: cuius multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid consideratione alicuius communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente, sicut de ratione animalis sunt carnes, & ossa: unde di-

distinctio animalium, quae est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his quae supra (art. 1. & 2. huius quaest. & quaest. praeced. art. 3.) dicta sunt, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam; sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem; sicut & haec albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse huius & illius subiecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore: unde nec esse individuatum eius a corpore dependet: unumquodque enim, inquantum est unum, est in se indivisum, & ab aliis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas est adaequatio intellectus ad rem. Sic igitur est una veritas, quam diversi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adaequantur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus se derisibilem profitetur, non si dicat multas animas, sed si dicat multas tantum; ita scilicet quod sint multae & secundum numerum, & secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis non multiplicatur in diversis secundum differentiam alicuius formae, sed secundum multiplicationem substantiae animae, cuius potentia est.

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium intellectum communem denudari ab eo quod intelligit, sed solum intellectum in potentia, sicut & omne recipiens denudatur a natura recepti. Unde si aliquis intellectus est qui sit actus tantum (sicut intellectus divinus) se intelligit per seipsum Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut & alia intelligibilia: quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius.

Ad quintum dicendum, quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium, a quibus sua intelligibilia accipit; communicat tamen unus intellectus possibilis cum alio in specie.

Ad sextum dicendum, quod in his quae sunt secundum esse a materia separata, non potest esse distinctio nisi secundum speciem. Diversae autem species in diversis gradibus constitutae sunt: unde & assimilantur numeris, a quibus species diversificatur secundum additionem, & subtractionem unitatis. Et ideo secundum positionem quorumdam dicentium, ea quae sunt inferiora in entibus, causari a superioribus, sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam & causatum. Sed haec positio secundum fidem non sustinetur. Intellectus ergo possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. Unde ratio non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius, & illius hominis, ex quo intellectus possibiles sunt plures; id tamen quod intelligitur per huiusmodi species, est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam: quia universale quod intelligitur ab utroque, est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis, id quod est unum in omnibus, possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum, quae repraesentant rem absque materialibus conditionibus individuantibus, ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis.

Ad octavum dicendum, quod secundum Platonicos causa huius quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus non intelligat aliquid unum in multis, nisi aliqua res esset una participata a multis, videretur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid respondens sibi in re: unde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem & res naturales speciem sortiuntur, & intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus. Nec tamen intellectus est vanus, aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura: quia eorum quae sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur, vel nominetur alterum; licet non possit vere intelligi, vel dici, quod eorum quae sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari, & dici id quod est in aliquo individuo, de natura speciei, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia, secundum quae distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstra-

abstractione intellectus facit istam unitatem universalem, non eo quod sit unus in omnibus, sed inquantum est immaterialis.

Ad nonum dicendum, quod intellectus est locus specierum, eo quod continet species: unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum, sed unus, & communis omnibus speciebus.

Ad decimum dicendum, quod sensus non recipit species absque organo; & ideo non dicitur locus specierum, sicut intellectus.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis potest dici ubique operari, non quia operatio eius sit ubique, sed quia operatio eius est circa ea quæ sunt ubique.

Ad duodecimum dicendum, quod intellectus possibilis licet materiam determinatam non habeat; tamen substantia animæ, cuius est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit.

Ad decimumtertium dicendum, quod principia individuantia omnium formarum, non sunt de essentia earum; sed hoc solum verum est in compositis.

Ad decimumquartum dicendum, quod primus motor cæli est omnino separatus a materia etiam secundum esse: unde nullo modo potest numero multiplicari: non est autem simile de anima humana.

Ad decimumquintum dicendum, quod animæ separatæ non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt tali vel tali corpori unibiles.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem; est tamen potentia animæ, quæ est actus corporis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuale, sed ex eo quod est materiale: unde species intelligibiles, quæ immaterialiter recipiuntur in intellectu, etsi sint individuatæ, sunt intellectæ in actu. Et præterea idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse unum: quia si intellectus possibilis est unus sicut quædam substantia separata, oportet quod sit aliquod individuum: sicut & de ideis Platonis Aristoteles argumentatur: & eadem ratione species intelligibiles in ipso essent individuatæ, & essent etiam diversæ in diversis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis, ad quem comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens; & ita cum eo communicat.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet esse animæ intellectivæ non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suæ speciei.

Ad vicesimum dicendum, quod licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis: & ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevatur supra totam substantiam animæ, quæ multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus sic uniretur animæ quasi totam essentiam, & virtutem comprehendens: sic enim oporteret quidquid est in anima, esse materiale. Sed hoc non est ita, ut supra (quæst. præced. art. 4.) manifestatum est: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.

QUarto quæritur, utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. Quod enim potest per unum fieri in natura, non fit per plura. Sed homo potest sufficienter intelligere per unum intellectum, scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem. Probatio mediæ. Potentiæ quæ radicantur in una essentia animæ, compatiuntur sibi invicem: unde ex motu facto in potentia sensitiva relinquitur aliquid in imaginatione: nam phantasia est motus a sensu factus secundum actum, ut dicitur in III. de Anima (Lib. II. com. clxi.) Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra, & non est substantia separata, sicut superius dictum est, oportet quod sit in eadem essentia animæ cum imaginatione. Ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem; & ita non est necessarium ponere intellectum agentem, qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatibus abstracta.

2. Præterea. Tactus, & visus sunt diversæ potentiæ. Contingit autem in cæco quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus, commovetur imaginatio ad imaginandum

dum aliquid quod pertinet ad sensum visus: & hoc ideo quia visus, & tactus radicantur in una essentia animæ. Si igitur intellectus possibilis est quædam potentia animæ, pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectum possibilem; & ita non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea. Intellectus agens ad hoc ponitur quod intelligibilia in potentia faciat intelligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu per hoc quod abstrahuntur a materia, & a materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut species intelligibiles a materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente: nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter necesse est quod recipiat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agentem.

4. Præterea. Aristoteles in III. de Anima (com. XVIII.) assimilat intellectum agentem lumini. Sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi inquantum facit diaphanum esse actu lucidum: est enim color secundum se visibilis, & motivus lucidi secundum actum, ut dicitur in II. de Anima (com. lxxv.) Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum: quia secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

5. Præterea. Sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spiritnale sint in sensu, qui est susceptivus rerum sensibilium sine materia, ut dicitur in III. de Anima (com. XXXVIII.) & in medio quod recipit spiritualiter species sensibilium; quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipitur species contrariorum, ut albi, & nigri. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

6. Præterea. Ad hoc quod aliquid quod est in potentia, reducatur in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu eiusdem generis; sicut ex materia quæ est potentia ignis, fit actu ignis per ignem qui est in actu. Ad hoc igitur quod intellectus qui in nobis est in potentia, fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel ipsamet intellectualitas; sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum, vel alterius, sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem, ut videtur.

7. Præterea. Intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra phantasmata, sicut lux Solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit divina lux, *quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. 1. 9. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

8. Præterea. Actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens, & possibilis, erit unius homini duplex intelligere; quod videtur inconveniens.

9. Præterea. Species intelligibilis videtur esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet possibilis, & agens, est duplex intelligere: quod videtur superfluum.

Sed contra est ratio Aristotelis in III. de Anima (com. XVII. & XVIII.) quod cum in omni natura sit agens, & id quod est in potentia, oportet hæc duo in anima esse: quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, nec intelligibile est: intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis, & de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in VII. Metaph. Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est in potentia ut aliquid factum ipsius, oportet ponere præter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, & a materialibus conditionibus, quæ sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem perti-

ner, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint præter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam præter omnes conditiones individuantes, & sic accipietur ut aliquid unum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut unum in multis, & de multis speciebus. Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt, necessitas nulla esset ponere intellectum agentem: quia ipsæ res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristoteles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum. Sunt tamen & aliqua per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiæ immateriales; sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest, sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea quæ abstrahit a rebus materialibus, & sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere, nisi moveatur ab intelligibili: quod cum non præexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod duæ potentiæ quæ sunt in una substantia animæ radicatæ, compatiuntur sibi ad invicem; sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi: scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur, vel totaliter abstrahitur a suo actu, quando alia potentia intense operatur; sed hoc non est ad propositum: vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia forma imaginationis & sensus sunt eiusdem generis: utræque enim sunt individuales. Et ideo formæ quæ sunt in sensu, possunt imprimere formas quæ sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi sibi similes. Formæ autem imaginationis, inquantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.

Ad secundum dicendum, quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi præexisterent formæ per visum receptæ in thesauro memoriæ, vel imaginationis reservatæ. Non enim cæcus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles.

Ad tertium dicendum, quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud, potest tamen eodem genere manente variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species universalis, & particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quæ sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales; sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat.

Ad quartum dicendum, quod de lumine, ut Commentator dicit in II. de Anima (com. LXVII.) est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum, quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere cum dicit in II. de Anima (com. LXVI. & seq.) quod color est per se visibilis: quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt, & melius, quod lumen necessarium est ad videndum inquantum perficit diaphanum faciens illud esse lucidum actu: unde Philosophus dicit in III. de Anima (Lib. II. com. LXXV.) quod color est motivus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab eo qui est in tenebris, videntur ea quæ sunt in luce, & non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem, quæ usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus luminis illuminantis diaphanum; licet de propinquo perfectius illuminet, & a longinquo magis debilitetur. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem, non est quantum ad omnia, cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significavit Aristoteles in III. de Anima (com. XVIII.) cum dixit, quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo.

Ad quintum dicendum, quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum, nec in medium speciem alterius generis, cum species in medio, & in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alte-

alterius generis quam sint in imaginatione, cum intellectus possibilis recipiat species universales, & imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiæ sensitivæ sunt potentiæ passivæ.

Ad sextum dicendum, quod intellectus possibilis factus in actu, non sufficit ad causandum scientiam in nobis, nisi præsupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu, qui est in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicuius sit in potentia quantum ad aliquid, & quantum ad aliquid in actu; & per quod est in actu, potest reduci etiam quantum ad id quod est in potentia in actum: sicut per id quod est actu cognoscens principia, fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia; sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur, ut dicitur in fine Libri Posteriorum (Lib. II. com. ult.) A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente; sed in hac reductione intellectus agens se habet sicut artifex, & principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscente, tamquam interius agens, sed sicut exterius adminiculans; sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans, natura autem tamquam interius agens.

Ad septimum dicendum, quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima, & communis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine; quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.

Ad octavum dicendum, quod duorum intellectuum, scilicet possibilis, & agentis, sunt duæ actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine: quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

Ad nonum dicendum, quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem, & possibilem; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem, ad intellectum autem agentem sicut ad facientem huiusmodi species per abstractionem.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus agens sit unus, & separatus.

QUinto quæritur, utrum intellectus agens sit unus, & separatus. Et videtur quod sic. Quia Philosophus dicit in III. de Anima (com. XVI.) quod intellectus agens non quandoque intelligit, & quandoque non. Nihil autem est tale in nobis. Ergo intellectus agens est separatus, & per consequens in omnibus unus.

2. Præterea. Impossibile est quod aliquid sit simul in potentia, & in actu respectu eiusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur quod in eadem substantia animæ radicetur intellectus possibilis, & agens; & ita cum intellectus possibilis sit in essentia animę, ut ex prædictis (art. 1. 2. & 3.) patet, intellectus agens erit separatus.

3. Sed dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia, & intellectus agens in actu respectu eorum secundum aliud & aliud esse. Sed contra. Intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc iam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus. Sed respectu specierum, secundum quod sunt in phantasmatibus, intellectus agens est actus, cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem. Ergo intellectus agens est in potentia ad intelligibilia secundum illud esse secundum quod comparatur intellectus agens ad ipsa, ut faciens.

4. Præterea. Philosophus in III. de Anima (com. XVII. & XX.) attribuit quædam intellectui agenti quæ non videntur nisi substantiæ separatæ convenire, dicens, quod hoc solum est perpetuum, & incorruptibile, & separatum. Est igitur intellectus agens substantia separata, ut videtur.

5. Præterea. Intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab

 orga-

organo corporali. Sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diversas. Non igitur ista facultas nobis competit per istum intellectum qui fit in nobis; & ita videtur quod intellectus agens sit separatus.

6. Praeterea. Ad actionem aliquam non requiritur nisi agens, & patiens. Si igitur intellectus possibilis, qui se habet ut patiens in intelligendo, est aliquid substantiae nostrae, ut prius (art. 3.) monstratum est, & intellectus agens est aliquid animae nostrae, videtur quod in nobis sufficienter habeamus unde intelligere possimus. Nihil ergo aliud est nobis necessarium ad intelligendum; quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus, ex quibus experimenta accipimus ad sciendum: unde qui caret uno sensu, scilicet visu, caret una scientia, scilicet colorum. Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quae fit per magistrum; & ulterius illuminatione quae fit per Deum, secundum quod dicitur Ioan. 1. 9. *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*.

7. Praeterea. Intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia, ut patet in III. de Anima (comm. XVIII.) Sed una lux separata, scilicet Solis, sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. Ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit una lux separata; & sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem in nobis.

8. Praeterea. Intellectus agens assimilatur arti, ut patet in III. de Anima (comm. XVII. & XVIII.) Sed ars est principium separatum ab artificiatis. Ergo & intellectus agens est principium separatum.

9. Praeterea. Perfectio cuiuslibet naturae est ut similetur suo agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit, & artificiatum quando consequitur similitudinem formae quae est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animae nostrae, ultima perfectio, & beatitudo animae nostrae erit in aliquo quod est in ipsa; quod patet esse falsum: sic enim anima seipsa esset fruendum. Non ergo intellectus agens est aliquid in nobis.

10. Praeterea. Agens est honorabilius patiente, ut dicitur in III. de Anima (com. XIX.) Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus, intellectus agens erit magis separatus: quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animae ponatur.

Sed contra est quod dicitur in III. de Anima (com. XVII.) quod sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem ut materia, aliud autem quod est factivum; ita necesse est in anima esse has differentias, ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum intellectus agens. Uterque ergo intellectus, possibilis scilicet, & agens, est aliquid in anima.

Praeterea. Operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus: quod quidem semper in nobis accidit. Non autem esset ratio quare haec abstractio quandoque fieret, & quandoque non fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. Non est ergo intellectus agens substantia separata.

Respondeo dicendum, quod intellectum agentem esse unum, & separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu; intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem invenitur separatus ab his quae reducit in actum; sed id per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei. Et ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animae nostrae. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quamdam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant; quae ita se habet ad animas nostras, & ad totam sphaeram activorum, & passivorum, sicut se habent substantiae superiores separatae, quas intelligentias dicunt, ad animas caelestium corporum, quae animata ponunt, & ad ipsa caelestia corpora; ut sicut superiora corpora a praedictis substantiis separatis recipiunt motum, animae vero caelestium corporum intelligibilem perfectionem; ita haec omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas, & proprios motus, animae vero nostrae recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides catholica Deum, & non aliquam substantiam separatam in natura, & animabus nostris operantem ponit, ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Sed haec positio si quis dili-

gen-

gentet consideret, non videtur esse conveniens. Comparantur enim substantiæ superiores ad animas nostras, sicut corpora cælestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quædam principia activa universalia respectu inferiorum corporum; ita virtus divina, & virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influentia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia activa universalia. Videmus autem quod præter principia activa universalia, quæ sunt cælestium corporum, oportet esse principia activa particularia, quæ sunt virtutes inferiorum corporum, determinatæ ad proprias operationes huius vel illius rei: & hoc præcipue requiritur (*a*) in animalibus perfectis. Inveniuntur enim quædam animalia imperfecta, ad quorum productionem sufficit virtus cælestis corporis, sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione; sed ad generationem animalium perfectorum præter virtutem cælestem requiritur etiam virtus particularis, quæ est in semine. Cum igitur id quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus, sit intellectualis operatio, præter principia activa universalia, quæ sunt virtus Dei illuminantis, vel cuiuscumque alterius substantiæ separatæ, requiritur in nobis principium activum proprium, per quod efficiamur intelligibiles in actu; & hoc est intellectus agens. Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata præter Deum, sequitur aliquid fidei nostræ repugnans, ut scilicet ultima perfectio nostra, & felicitas sit in coniunctione aliquali animæ nostræ, non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit dicens (Ioan. XVII. 3.) *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum*; sed in coniunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod ultima beatitudo, sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quæ est intelligere, cuius ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster suo activo principio coniungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam, dicunt, quod ultima felicitas hominis est in hoc quod possit intelligere intellectum agentem. Ulterius autem si diligenter consideremus, inveniemus eadem ratione impossibile esse, intellectum agentem substantiam separatam esse, qua ratione & de intellectu possibili hoc supra (art. 1. 2. & 3.) ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea: sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam & nos intelligibilia recipimus, & abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur: non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso; sed etsi id quod est separatum, est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum, quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale, quo recipiamus intelligibilia, & aliud quo abstrahamus ea. Et huiusmodi principia nominantur intellectus possibilis, & agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc quod actio intellectus agentis, quæ est abstrahere intelligibilia, conveniat nobis per ipsa phantasmata, quæ sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente: unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis, cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata sicut ad artificiata. Non est autem difficile considerare qualiter in eadem substantia animæ utrumque possit inveniri, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, & intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu: non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicuius, & in actu respectu eiusdem secundum diversa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, scilicet inquantum non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen; quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animæ, inquantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repræsentativa determinatarum rerum: & hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui, quantum est de se, est in potentia ad omnia

(a) *Al.* ab animalibus.

nia intelligibilia, sed determinatur ad hoc, vel ad aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit: & hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus sit agens quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit (III. de Anima com. XVIII.) quod intellectus agens est ut habitus quidam, & lumen: & in Psal. IV. 7. dicitur: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Et huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillae sunt in potentia ad omnes colores, inquantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt, intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in I. Poster. Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam eius, quia per ea facit alia intelligibilia actu.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi, *Non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit*, non intelligitur de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili, & agente, necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu, cuius primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem: nam intellectus possibilis, & res quae intelligitur, non sunt idem; sed intellectus, sive scientia in actu est idem rei scitae in actu, sicut & de sensu dixerat, quod sensus, & sensibile in potentia differunt, sed sensus, & sensibile in actu sunt unum & idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu: quia in uno & eodem prius est intellectus in potentia quam in actu, non tamen simpliciter, sicut & multoties consuevit hoc dicere de his quae exeunt de potentia in actum. Et postea subdit (III. de Anima com. XX.) verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem & inter intellectum in actu: quia intellectus possibilis quandoque intelligit, & quandoque non; quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in III. Physic. (com. XCVI.) inter causas in potentia, & causas in actu.

Ad secundum dicendum, quod substantia animae est in potentia, & in actu respectu eorumdem phantasmatum, sed non secundum idem, ut supra expositum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium secundum esse quod habent in phantasmatibus; & secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum; tamen alia & alia ratione, ut ostensum est.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Philosophi, quod *hoc solum est separatum, & immortale, & perpetuum*, non possunt intelligi de intellectu agente: nam & supra dixerat, quod intellectus possibilis est separatus. Oportet autem quod intelligatur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dictum est (in solut. ad I.) Intellectus enim in actu comprehendit & intellectum possibilem, & intellectum agentem. Et hoc solum animae est separatum, & perpetuum, & immortale, quod continet intellectum agentem & possibilem: nam ceterae partes animae non sunt sine corpore.

Ad quintum dicendum, quod diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem, vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus, quae sunt potentiae utentes organis corporalibus, sicut imaginatio, memoria, & huiusmodi.

Ad sextum dicendum, quod licet in anima nostra sit intellectus agens, & possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum, ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines: nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determinatae accipi possint ad cognoscendum, sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum. Ulterius autem cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorem: a qua illud lumen participetur: & hanc dicimus Deum, qui interius docet, inquantum huiusmodi lumen animae infundit, & supra huiusmodi lumen naturale addit pro suo bene-

neplacito copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quæ naturalis ratio attingere non potest, sicut est lumen fidei, & lumen prophetiæ.

Ad septimum dicendum, quod colores moventes visum sunt extra animam; sed phantasmata, quæ movent intellectum possibilem, sunt nobis intrinseca. Et ideo licet lux Solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu, ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu requiritur lux interior, quæ est lux intellectus agentis. Et præterea pars intellectiva animæ est perfectior quam sensitiva: unde necessarium est quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem: propter quod & secundum intellectivam partem invenimur & recipere intelligibilia, & abstrahere ea, quasi in nobis existente secundum intellectum virtute activa, & passiva; quod circa sensum non accidit.

Ad octavum dicendum, quod licet sit similitudo quædam intellectus agentis ad artem, non oportet huiusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

Ad nonum dicendum, quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatæ rationes omnium rerum, ut dictum est. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.

Ad decimum dicendum, quod intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva, & magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiæ recedit; non tamen ita quod sit substantia separata.

ARTICULUS VI.

Utrum anima composita sit ex materia & forma.

SExto quæritur, utrum anima sit composita ex materia & forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in Lib. de Trinit. (ante med.) *Forma simplex subiectum esse non potest.* Sed anima est subiectum, scientiarum scilicet, & virtutum. Ergo non est forma simplex: ergo est composita ex materia & forma.

2. Præterea. Boetius dicit in Lib. de Hebdom. (inter princ. & med.) *Id quod est, participare aliquid potest; ipsum vero esse nihil participat:* & pari ratione subiecta participant, non autem formæ; sicut album potest aliquid participare præter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur Anima. Ergo non est forma tantum: est ergo composita ex materia & forma.

3. Præterea. Si anima est forma tantum, & est in potentia ad aliquid, maxime videtur quod ipsum esse sit actus eius: non enim ipsa est suum esse. Sed unius simplicis potentiæ simplicissimus erit actus. Non ergo poterit esse subiectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorum subiectum. Non est ergo substantia simplex, sed composita ex materia & forma.

4. Præterea. Accidentia formæ sunt consequentia totam speciem; accidentia vero materialia, sunt consequentia individuum hoc vel illud: nam forma est principium speciei, materia vero est principium individuationis. Si ergo anima sit forma tantum, omnia eius accidentia erunt consequentia totam speciem. Hoc autem patet esse falsum: nam Musicum, & Grammaticum, & huiusmodi non consequuntur totam speciem. Anima ergo non est forma tantum, sed composita ex materia & forma.

5. Præterea. Forma est principium actionis, materia vero principium patiendi. In quocumque ergo est actio, & passio, ibi est compositio formæ & materiæ. Sed in ipsa anima est actio, & passio: nam operatio intellectus possibilis est in patiendo, propter quod dicit Philosophus (III. de Anima com. XII.) quod intelligere est quoddam pati; operatio autem intellectus agentis est in agendo: facit enim intelligibilia in potentia, intelligibilia in actu, ut dicitur in III. de Anima (com. XIV. XV. XVI.) Ergo in anima est compositio formæ & materiæ.

6. Præterea. In quocumque inveniuntur proprietates materiæ, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, scilicet esse in potentia, recipere, subiici, & alia huiusmodi. Ergo anima est composita ex materia & forma.

7. Præterea. Agentium, & patientium oportet esse materiam communem, ut patet in I. de gener. (com. XLIII.) Quicquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni, qui est ignis corporeus, ut Augustinus

nus probat XXI. de civ. Dei (cap. x.) Ergo anima in se materiam habet.

8. Præterea. Actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia & forma, ut probatur in VII. Metaphys. (com. xxvi. xxvii., xxxiv.) Sed actio agentis, scilicet Dei, terminatur ad animam. Ergo anima est composita ex materia & forma.

9. Præterea. Illud quod est forma tantum, (a) statim est ens, & unum; & non indiget aliquo quod faciat ipsum ens, & unum, ut dicit Philosophus in VIII. Metaph. (com. xvi.) Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem, & unam, scilicet Deo creante. Ergo anima non est forma tantum.

10. Præterea. Agens ad hoc necessarium est ut reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia & forma. Si igitur anima non sit composita ex materia & forma, non indiget causa agente; quod patet esse falsum.

11. Præterea. Alexander dicit in Lib. de intellectu, quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia.

12. Præterea. Omne quod est, vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia & actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est; nec est potentia pura, quia sic non differret a prima materia. Ergo est composita ex potentia pura & actu: ergo non est forma tantum, cum forma sit actus.

13. Præterea. Omne quod individuatur, individuatur ex materia. Sed anima non individuatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore, quia perempto corpore cessaret eius individuatio. Ergo individuatur ex materia ex qua. Habet ergo materiam partem sui.

14. Præterea. Agentis, & patientis oportet esse aliquid commune, ut patet in I. de gener. (com. cxlvii.) Sed anima patitur a sensibilibus, quæ sunt materialia: nec est dicere, quod in homine sit alia substantia animæ sensibilis, & intellectualis. Ergo anima habet aliquid commune cum materialibus; & ita videtur quod in se materiam habeat.

15. Præterea. Cum anima non sit simplicior quam Angelus, oportet quod sit in genere quasi species: hoc enim Angelo convenit. Sed omne quod est in genere sicut species, videtur esse compositum ex materia & forma: nam genus se habet ut materia, differentia autem ut forma. Ergo anima est composita ex materia & forma.

16. Præterea. Forma communis diversificatur in multis per divisionem materiæ. Sed intellectualitas est quædam forma communis non solum animabus, sed etiam Angelis. Ergo oportet quod etiam in Angelis, & in animabus sit aliqua materia, per cuius divisionem huiusmodi forma distribuatur in multos.

17. Præterea. Omne quod movetur, habet materiam. Sed anima movetur: per hoc enim ostendit Augustinus (alius Auctor in Lib. de spir., & anima cap. xl.) quod anima non est divinæ naturæ, quia est mutationi subiecta. Anima ergo est composita ex materia & forma.

Sed contra. Omne compositum ex materia & forma habet formam. Si igitur animam est compositam ex materia & forma, anima habet formam. Sed anima est forma. Ergo forma habet formam; quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum.

Respondeo dicendum, quam circa hanc quæstionem diversimode aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima, & omnino omnis substantia præter Deum est composita ex materia & forma. Cuius quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron auctor libri fontis vitæ. Huius autem ratio est, quæ etiam in obiiciendo (argum. 6.) est tacta, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, inveniri materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiæ, quæ sunt recipere, subiici, esse in potentia, & alia huiusmodi, arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed hæc ratio frivola est, & positio impossibilis. Debilitas autem huius rationis apparet ex hoc quod recipere, & subiici, & alia huiusmodi, non secundum eamdem rationem conveniunt animæ, & materiæ primæ. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione, & motu. Et quia omnis transmutatio, & motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum, & communiorem, ut probatur in VIII. Physic. (com. liii. lvi. lvii. & lxxvii.) relinquitur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi.

(a) Al. deest statim,

ubi. Huiusmodi autem sunt solum corporalia, quæ loco circumscribuntur. Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod Philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit æquivoce. Anima autem non recipit cum motu, & transmutatione, immo per separationem a motu, & a rebus mobilibus, secundum quod dicitur in VII. Phys. (com. xx.) quod in quiescendo fit anima sciens, & prudens. Unde etiam Philosophus dicit III. de Anima (com. xii.) quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit, vel patitur, manifeste ex æquivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem prædictam esse frivolam. Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem quia forma materiæ adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia & forma composita, ex ipsa unione formæ ad materiam animæ, constituetur quædam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo, sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consisteret in anima; quod patet esse falsum: quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animæ adveniret. Non autem potest dici, quod secundum hoc nec manus est composita ex materia & forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei: manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur; sed una forma est quæ simul perficit materiam totius corporis, & omnium partium eius; quod non posset dici de anima, si esset ex materia & forma composita. Nam prius oporteret materiam animæ ordine naturæ perfici per suam formam, & postmodum corpus perfici per animam: nisi forte quis diceret, quod materia animæ esset aliqua pars materiæ corporalis; quod est omnino absurdum. Item positio prima ostenditur impossibilis ex hoc quod in omni composito ex materia & forma, materia se habet ut recipiens esse, non autem ut quo aliquid est, hoc enim proprium est formæ. Si ergo anima sit composita ex materia & forma, impossibile est quod anima se tota sit principium formale essendi corpori. Non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animæ. Quidquid autem est illud quod est forma huius corporis, est anima. Non igitur illud quod ponebatur compositum ex materia & forma, est anima, sed solum forma eius. Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia & forma, & iterum corpus; utrumque eorum habebit per se suam unitatem: & ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc quidam sequentes prædictam positionem concedunt. Dicunt enim, animam uniri corpori mediante luce: vegetabile quidem mediante luce cæli siderei; sensibile vero mediante luce cæli crystallini; rationale vero mediante luce cæli empyrei: quæ omnino fabulosa sunt. Oportet enim immediate animam uniri corpori, sicut actum potentiæ, sicut patet in VIII. Metaphys. (com. xv. & xvi.) Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia & forma; non tamen excluditur quin in anima sit actus, & potentia: nam potentia, & actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, & sunt communiora, sicut dicit Philosophus in VIII. Metaph. cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus, & potentia inveniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia & forma compositis tria invenimus, scilicet materiam, & formam, & ipsum esse. Cuius quidem principium est forma: nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen inquantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quæ per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quæ habeat esse, & esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formæ comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur & potentia, & actus, inquantum ipsum esse est actus formæ subsistentis, quæ non est suum esse. Si autem aliqua res sit quæ sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia, & actus, sed actus purus. Et hinc

hinc est quod Boetius dicit in Lib. de hebdomadibus, quod in aliis quæ sunt post Deum, differt esse, & quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est, & quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quædam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus & potentiæ, idest esse, & quod est, non autem compositio materiæ & formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius loquitur ibi de forma quæ est omnino simplex, scilicet de divina essentia; in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subiectum esse non potest. Aliæ autem formæ simplices, etsi sint subsistentes, ut Angeli, & anima, possunt tamen esse subiecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis ut aliquid recipere possint.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat: unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, & comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; & ita cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

Ad tertium dicendum, quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum, sicut diaphanum ad lumen, (*a*) & humorem ad calorem. Unde si diaphaneitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiva ipsius (*b*) esse, sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes, quæ sunt Angeli, & animæ, non solum esse susceptivas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto huiusmodi formæ subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, utpote in essentia suæ naturæ plus perfectionis habentes.

Ad quartum dicendum, quod licet animæ humanæ sint formæ tantum, sunt tamen formæ individuatæ in corporibus, & multiplicatæ numero secundum multiplicationem corporum: unde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt individuatæ, quæ non consequuntur totam speciem.

Ad quintum dicendum, quod passio quæ est in anima, quæ attribuitur intellectui possibili, non est de genere passionum quæ attribuuntur materiæ; sed æquivoce dicitur passio utrobique, ut patet per Philosophum in III. de Anima, cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et similiter actio intellectus agentis, non est eiusdem modi cum actione formarum naturalium: nam actio intellectus agentis consistit in abstrahendo a materia, actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. Unde ex huiusmodi actione, & passione quæ invenitur in anima, non sequitur quod anima sit composita ex materia & forma.

Ad sextum dicendum, quod recipere, & subiici, & alia huiusmodi alio modo animæ conveniunt quam materiæ primæ: unde non sequitur quod proprietates materiæ in anima inveniantur.

Ad septimum dicendum, quod licet ignis inferni, a quo anima patitur, sit materialis, & corporalis, non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet corporum materialium; sed patitur ab eo afflictionem spiritualem, secundum quod est instrumentum divinæ iustitiæ iudicantis.

Ad octavum dicendum, quod actio generantis terminatur ad compositum ex materia & forma, quia generans naturale non nisi ex materia generat; actio vero creantis non est ex materia: unde non oportet quod actio creantis terminetur ad compositum ex materia & forma.

Ad nonum dicendum, quod ea quæ sunt formæ subsistentes, ad hoc quod sint unum, & ens, non requirunt causam formalem, quia ipsæ sunt formæ; habent tamen causam exteriorem agentem, quæ dat eis esse.

Ad decimum dicendum, quod agens per motum reducit aliquid de potentia in actum; agens autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse: & huiusmodi agens est creans.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus ylealis, idest materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, inquantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles.

Ad

(a) *Al.* & ad lumen calorem. (b) *Al. deest* esse.

Ad duodecimum dicendum, quod licet anima non sit actus purus, nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia & forma, ut ex dictis (in corp. art.) manifestum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est: quod qualiter possit esse, in quaestionibus praecedentibus (quaest. praeced. art. 2. & 8.) manifestum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed coniunctum: sentire enim, quod est pati quoddam, non est animae tantum, sed organi animati.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanae: unde non sequitur quod sit ex materia & forma composita.

Ad decimumsextum dicendum, quod intelligibilitas non convenit multis, sicut una forma speciei distributa in multos secundum divisionem materiae, cum sit forma spiritualis, & immaterialis; sed magis diversificatur secundum diversitatem formarum, sive sint formae differentes specie, sicut homo, & Angelus, sive sint differentes numero solo, sicut animae diversorum hominum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima, & Angeli dicuntur spiritus mutabiles, prout possunt mutari secundum electionem, quae quidem mutatio est de operatione in operationem: ad quam mutationem non requiritur materia, sed ad mutationes naturales, quae sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.

ARTICULUS VII.

Utrum Angelus, & anima differant specie.

Septimo quaeritur, utrum Angelus, & anima differant specie. Et videtur quod non. Quorum enim eadem est operatio propria, & naturalis, illa sunt eadem secundum speciem: quia per operationem natura rei cognoscitur. Sed animae, & Angeli est eadem operatio propria & naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima, & Angelus sunt eiusdem speciei.

2. Sed dicebatur, quod intelligere animae est cum discursu, intelligere vero Angeli est sine discursu; & sic non est eadem operatio secundum speciem animae, & Angeli. Sed contra. Diversarum operationum secundum speciem non est eadem potentia. Sed nos per eamdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quaedam sine discursu, scilicet prima principia; quaedam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu, & sine discursu non diversificant speciem.

3. Praeterea. Intelligere cum discursu, & sine discursu videntur differre, sicut esse in motu, & esse in quiete: nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu, & quiete non diversificant speciem: nam motus reducitur ad illud genus in quo est terminus motus, ut dicit Commentator in III. Phys. (com. IV.) unde & Philosophus ibidem dicit, quod *tot sunt species motus, quot & species entis sunt*, scilicet terminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu, & sine discursu differunt secundum speciem.

4. Praeterea. Sicut Angeli intelligunt res in Verbo, ita & animae beatorum. Sed cognitio quae est in Verbo, est sine discursu: unde Augustinus dicit XV. de Trin. (com. XVI.) quod in patria non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab Angelo per intelligere cum discursu, & sine discursu.

5. Praeterea. Omnes Angeli non conveniunt in specie, ut a multis ponitur, & tamen omnes Angeli intelligunt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu, & sine discursu facit diversitatem speciei in substantiis intellectualibus.

6. Sed dicendum, quod etiam Angelorum alii perfectius aliis intelligunt. Sed contra. Magis & minus non diversificant speciem. Sed intelligere perfectius, & minus perfecte non differunt nisi per magis, & minus. Ergo Angeli non differunt secundum speciem per hoc quod magis perfecte, vel minus perfecte intelligunt.

7. Praeterea. Omnes animae humanae sunt eiusdem speciei, non tamen omnes aequaliter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius, aut minus perfecte intelligere.

8. Praeterea. Anima humana dicitur intelligere discurrendo, per hoc quod intelligit causam per effectum, & e converso. Sed hoc etiam contingit Angelis: dicitur enim in Libro de causis (prop. 8.) quod intelligentia intelligit quod est supra se, quia est causatum ab ea; & intelligit quod est sub se, quia est causa eius. Ergo non dif-

differt Angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu, & sine discursu.

9. Præterea. Quæcumque perficiuntur eisdem perfectionibus, videntur esse eadem secundum speciem: nam proprius actus in propria potentia fit. Sed Angelus, & anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia, gloria, & caritate. Ergo sunt eiusdem speciei.

10. Præterea. Quorum est idem finis, videtur esse eadem species: nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam, quæ est principium speciei. Sed Angeli, & animæ est idem finis, scilicet beatitudo æterna, ut patet per id quod dicitur Matth. XXII. quod filii resurrectionis erunt sicut Angeli in cælo: & Gregorius dicit (homil. XXXIV. in Evang.) quod animæ assumuntur ad ordines Angelorum. Ergo Angelus, & anima sunt eiusdem speciei.

11. Præterea. Si Angelus, & anima specie differunt, oportet quod Angelus sit superior anima in ordine naturæ: & sic erit medius inter animam & Deum. Sed inter mentem nostram & Deum non est medium, sicut Augustinus dicit (Lib. XV. de Trin. in princ.) Ergo Angelus, & anima non differunt specie.

12. Præterea. Impressio eiusdem imaginis in diversis non diversificat speciem: imago enim Herculis in auro, & in argento sunt eiusdem speciei. Sed tam in anima, quam in Angelo est imago Dei. Ergo Angelus, & anima non differunt specie.

13. Præterea. Quorum est eadem definitio, est eadem species. Sed definitio Angeli convenit animæ: dicit enim Damascenus (Lib. II. orth. Fidei cap. III.) quod Angelus est *substantia incorporea, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia, non natura immobilitatem suscipiens*. Hæc autem omnia animæ humanæ conveniunt. Ergo anima, & Angelus sunt eiusdem speciei.

14. Præterea. Quæcumque conveniunt in ultima differentia, sunt eadem specie: quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed Angelus, & anima conveniunt in ultima differentia, in hoc scilicet quod est intellectuale esse, quod oportet esse ultimam differentiam, cum nihil sit nobilius in natura animæ, vel Angeli: semper enim ultima differentia est completissima. Ergo Angelus, & anima non differunt specie.

15. Præterea. Ea quæ non sunt in specie, non possunt specie differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differre ab Angelo.

16. Præterea. Definitio proprie competit speciei. Ea ergo quæ non sunt definibilia, non videntur esse in specie. Sed Angelus, & anima non sunt definibilia, cum non sint composita ex materia & forma, ut supra ostensum est: in omni enim definitione est aliquid ut materia, & aliquid ut forma, ut patet per Philosophum in VIII. Metaphys. (com. XV. & XVI.) ubi ipse dicit, quod si species rerum essent sine materia, ut Plato posuit, non essent definibiles. Ergo Angelus, & anima non proprie possunt dici specie differre.

17. Præterea. Omnis species constat ex genere & differentia. Genus autem, & differentia in diversis fundantur; sicut genus hominis, quod est animal, in natura sensitiva; & differentia eius, quæ est rationale, in natura intellectiva. In Angelo autem, & anima non sunt aliqua diversa super quæ genus, & differentia fundari possint: essentia enim eorum est simplex forma; esse autem eorum nec genus, nec differentia esse potest. Philosophus enim probat in III. Metaph. (com. X.) quod ens nec est genus, nec differentia. Ergo Angelus, & anima non habent genus, & differentiam, & ita non possunt specie differre.

18. Præterea. Quæcumque differunt specie, differunt per differentias contrarias. Sed in substantiis immaterialibus non est aliqua contrarietas: quia contrarietas est principium corruptionis. Ergo Angelus, & anima non differunt specie.

19. Præterea. Angelus, & anima præcipue differre videntur per hoc quod Angelus non unitur corpori, anima vero unitur. Sed hoc non potest facere animam differre specie ab Angelo: corpus enim comparatur ad animam ut materia; materia vero non dat speciem formæ, sed magis e converso. Nullo igitur modo Angelus, & anima differunt specie.

Sed contra. Ea quæ non differunt specie, sed numero, non differunt nisi per materiam. Sed Angelus, & anima non habent materiam, ut ex superiori quæstione (art. I.) manifestatur. Ergo si Angelus, & anima non differunt specie, etiam numero non differunt; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod differunt specie.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt animam humanam, & Angelos eiusdem esse speciei: & hoc videtur primo po-

fuiſſe Origenes: volens enim vitare antiquorum hæreticorum errores, qui diverſitatem rerum diverſis attribuebant principiis, diverſitatem boni, & mali introducentes, poſuit omnium rerum diverſitatem ex libero arbitrio proceſſiſſe. Dixit enim, quod Deus fecit omnes creaturas rationales a principio æquales: quarum quædam Deo adhærentes in melius profecerunt ſecundum modum adhæſionis ad Deum; quædam vero a Deo per liberum arbitrium recedentes, in deterius ceciderunt ſecundum quantitatem receſſus a Deo: & ſic quædam earum ſunt incorporatæ corporibus cæleſtibus, quædam vero corporibus humanis, quædam vero uſque ad malignitatem dæmonum perverſæ ſunt; cum tamen ex ſuæ creationis principio eſſent omnes uniformes. Sed quantum ex eius poſitione (Lib. I. Periar. cap. VII. & VIII.) videri poteſt, Origenes attendit ad ſingularum creaturarum bonum, prætermiſſa conſideratione totius. Sapiens tamen artifex in diſpoſitione partium non conſiderat ſolum bonum huius partis, aut illius, ſed multo magis bonum totius: unde ædificator non facit omnes partes domus æque pretioſas, ſed magis & minus ſecundum quod congruit ad bonam diſpoſitionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia eſſet animal imperfectum; ſed eſt diverſitas in partibus animalis, ut animal poſſit eſſe perfectum. Ita etiam Deus ſecundum ſuam ſapientiam non omnia produxit æqualia, ſic enim imperfectum eſſet univerſum, cui multi gradus entium deeſſent. Simile igitur eſt quærere in operatione Dei, quare unam creaturam fecerit alia meliorem, ſicut quærere, quare artifex in ſuo artificio partium diverſitatem inſtituerit. Hac igitur Origenis ratione remota, ſunt aliqui eius poſitionem imitantes, dicentes, omnes intellectuales ſubſtantias eſſe unius ſpeciei, propter aliquas rationes quæ in obiiciendo ſunt tactæ. Sed ipſa poſitio videtur eſſe impoſſibilis. Si enim Angelus, & anima ex materia & forma non componuntur, ſed ſunt formæ tantum, ut in præcedenti quæſtione (art. I.) dictum eſt, oportet quod omnis differentia, qua Angeli ab invicem diſtinguuntur, vel etiam ab anima, ſit differentia formalis; niſi forte poneretur quod Angeli etiam eſſent uniti corporibus, ſicut & animæ, ut ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis eſſe poſſet, ſicut & de animabus dictum eſt ſupra (quæſt. præc. art. 2. 3. & 5.) Sed hoc non ponitur communiter: & ſi hoc poneretur, non proficeret ad hanc poſitionem, quia manifeſtum eſt quod illa corpora ſpecie differrent ab humanis corporibus quibus animæ uniuntur: & diverſorum corporum ſecundum ſpeciem diverſas perfectiones ſecundum ſpeciem oportet eſſe. Hoc igitur dempto quod Angeli non ſint formæ corporum, ſi non ſint compoſiti ex materia & forma, non remanet Angelorum ab invicem, vel ab anima differentia, niſi formalis. Formalis autem differentia ſpecie variat. Nam forma eſt quæ dat eſſe rei. Et ſic relinquitur quod non ſolum Angeli ab anima, ſed ipſi etiam ab invicem ſpeciem differant. Si quis autem ponat quod Angeli, & anima ſint ex materia & forma compoſiti, adhuc hæc opinio ſtare non poteſt. Si enim tam in Angelis, quam in anima ſit materia de ſe una, ſicut omnium corporum inferiorum eſt materia una, diverſificata tantum ſecundum formam, oportebit etiam quod diviſio illius materiæ unius, & communis ſit principium diſtinctionis Angelorum ab invicem, & ab anima. Cum autem de ratione materiæ ſit quod de ſe careat omni forma, non poterit intelligi diviſio materiæ ante receptionem formæ, quæ ſecundum materiæ diviſionem multiplicatur, niſi per dimenſiones quantitativas: unde Philoſophus dicit in I. Phyſ. (com. I.) quod ſubtracta quantitate, ſubſtantia remanet indiviſibilis. Quæ autem componuntur ex materia dimenſioni ſubiecta, ſunt corpora, & non ſolum corpori unita. Sic igitur Angelus, & anima ſunt corpora; quod nullus ſanæ mentis dixit, præſertim cum probatum ſit quod intelligere non poteſt eſſe actus corporis ullius. Si vero materia Angelorum, & animæ non ſit una, & communis, ſed diverſorum ordinum, hoc non poteſt eſſe niſi ſecundum ordinem ad formas diverſas; ſicut ponitur quod corporum cæleſtium, & inferiorum non eſt una materia communis: & ſic talis materiæ differentia ſpeciem faciet diverſam. Unde impoſſibile videtur quod Angeli, & anima ſint eiuſdem ſpeciei. Secundum autem quid ſpecie differant, conſiderandum reſtat. Oportet autem nos in cognitionem ſubſtantiarum intellectualium per conſiderationem ſubſtantiarum materialium pervenire. In ſubſtantiis autem materialibus diverſi gradus perfectionis naturæ, diverſitatem ſpeciei conſtituunt: & hoc quidem facile patet, ſi quis ipſa genera materialium ſubſtantiarum conſideret. Manifeſtum eſt enim quod corpora mixta ſupergrediuntur ordine

dine perfectionis elementa, plantæ autem corpora mineralia, & animalia plantas, & in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis, diversitas specierum invenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, & in animalibus usque ad speciem hominis; cum tamen quædam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quæ habent solum tactum: & similiter plantarum quædam sunt inanimatis propinquæ, ut patet per Philosophum in Lib. de vegetabilibus: & propter hoc Philosophus dicit in VIII. Metaphys. (com. x.) quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addita, vel subtracta variat speciem. Ita igitur & in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturæ facit differentiam speciei; sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis immaterialibus, & materialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia: & inde est quod primæ species sunt imperfectiores, posteriores vero perfectiores, & per additionem se habentes ad primas, sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quicquid habent elementa, & adhuc amplius: unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, & animalium ad plantas. In substantiis vero immateriabus ordo gradum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum: & ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti, & secunda diminuitur a perfectione primæ, & sic deinceps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem, & perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam, & minus indiget inhærentibus formis ad sui completionem: & hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quæ in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium: unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles: unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus: & cum operatio sensus fit per organum corporale ex ipsa conditione suæ naturæ, competit ei quod corpori uniatur, & quod sit pars speciei humanæ, non habens in se speciem completam.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere Angeli, & animæ non est eiusdem speciei. Manifestum est enim quod si formæ quæ sunt principia operationum, differunt specie, necesse est & operationes ipsas specie differre; sicut calefacere, & infrigidare differunt secundum differentiam caloris, & frigoris. Species autem intelligibiles, quibus animæ intelligunt, sunt a phantasmatibus abstractæ; & ita non sunt eiusdem rationis cnm speciebus intelligibilibus quibus Angeli intelligunt; quæ sunt eis innatæ, secundum quod dicitur in Lib. de causis (prop. x.) quod omnis intelligentia est plena formis. Unde & intelligere hominis, & Angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu, quæ necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, & ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quæ non subiacent sensui.

Ad secundum dicendum, quod anima intellectualis principia, & conclusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas: & ideo non est diversum intelligere secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod motus reducitur ad genus, & speciem eius ad quod terminatur motus, inquantum eadem forma est quæ ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum & potentiam, & in termino motus in actu completa. Sed intelligere Angeli sine discursu, non est secundum formam eamdem specie: unde non oportet quod sit unitas speciei.

Ad quartum dicendum, quod species rei iudicatur secundum operationem competentem ei secundum propriam naturam, non autem secundum operationem quæ competit ei secundum participationem alterius naturæ; sicut non iudicatur species ferri secundum

dum adustionem, quae competit ei prout est ignitum : sic enim eadem iudicaretur species ferri, & ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem, quod videre in Verbo est operatio supra naturam animae, & Angeli, utrique conveniens secundum participationem superioris naturae, scilicet divinae, per illustrationem gloriae. Unde non potest concludi quod Angeli, & anima sint eiusdem speciei.

Ad quintum dicendum, quod etiam in diversis Angelis non sunt species intelligibiles eiusdem rationis. Nam quanto substantia intellectualis est superior, & Deo propinquior, qui omnia per unum, quod [est] sua essentia, intelligit, tanto formae intelligibiles in ipsa sunt magis elevatae, & virtuosiores ad plura cognoscenda. Unde dicitur in Lib. de causis (prop. x.) quod superiores intelligentiae intelligunt per formas magis universales: & Dionysius dicit XII. cap. caelest. Hierarchiae, quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem. Et ideo intelligere diversorum Angelorum non est eiusdem speciei, licet utrumque sit sine discursu, quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas.

Ad sextum dicendum, quod magis, & minus est dupliciter. Uno modo secundum quod materia eamdem formam diversimode participat, ut lignum albedinem; & secundum hoc magis & minus non diversificat speciem. Alio modo secundum diversum gradum perfectionis formarum, & hoc diversificat speciem. Diversi enim colores specie sunt secundum quod magis, & minus propinque se habent ad lucem; & sic magis, & minus in diversis Angelis invenitur.

Ad septimum dicendum, quod licet omnes animae non aequaliter intelligant, tamen omnes intelligunt per species eiusdem rationis, scilicet a phantasmatibus acceptas. Unde & hoc quod inaequaliter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur: quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum. Et sic patet quod secundum hoc magis, & minus non diversificant speciem, cum sequantur materialem diversitatem.

Ad octavum dicendum, quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur; ut videmus lapidem per speciem lapidis quae est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo; sed hoc modo Angeli cognoscunt causam per effectum, & effectum per causam, inquantum ipsa essentia Angeli est similitudo quaedam suae causae, & assimilat sibi suum effectum.

Ad nonum dicendum, quod perfectiones gratuitae conveniunt animae, & Angelo per participationem divinae naturae: unde dicitur II. Petri 1. 4 *Per quem maxima, & pretiosa nobis* (a) *dona donavit, ut divinae naturae consortes &c.* Unde per convenientiam in istis perfectionibus non potest concludi unitas speciei.

Ad decimum dicendum, quod ea quorum unus est finis proximus, & naturalis, sunt unum secundum speciem. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus, & supernaturalis. Unde ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram & Deum secundum gradum dignitatis, & naturae, quia una natura non sit alia nobilior; sed quia mens nostra immediate a Deo iustificatur, & in eo beatificatur: sicut si diceretur, quod aliquis miles simplex immediate est sub Rege, non quin alii superiores eo sint sub Rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi Rex.

Ad duodecimum dicendum, quod neque anima, neque Angelus est perfecta imago Dei, sed solus Filius: & ideo non oportet quod sint eiusdem speciei.

Ad decimumtertium dicendum, quod praedicta definitio non convenit animae eodem modo sicut Angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, & quia non est corpori unita; quod de anima dici non potest.

Ad decimumquartum dicendum, quod ponentes animam & Angelum unius speciei esse, in hac ratione maximam vim constituunt; sed non necessario concludit: quia ultima differentia debet esse nobilior non solum quantum ad naturae nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem, quia ultima differentia est quasi actus respectu omnium

(a) Vulgata, *promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.*

omnium præcedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in Angelo, vel anima, sed intellectuale sic vel illo modo, sicut de sensibili pater: alias enim omnia bruta animalia essent eiusdem speciei.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est pars speciei, & tamen est principium dans speciem: & secundum hoc quæritur de specie animæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet sola species definiatur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit definibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscuntur per definitionem, vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculativis; sed quædam cognoscuntur per simplicem intuitum ipsarum. Unde nec Angelus proprie potest definiri: non enim scimus de eo quid est, sed potest notificari per quasdam negationes, vel notificationes. Anima etiam definitur ut est corporis forma.

Ad decimumseptimum dicendum, quod genus, & differentia possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum considerationem realem, prout considerantur a Metaphysico, & Naturali; & sic oportet quod genus, & differentia super diversis naturis fundentur: & hoc modo nihil prohibet dicere, quod in substantiis spiritualibus non sit genus, & differentia, sed sint formæ tantum, & species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam; & sic genus, & differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium, & aliquid commune: & sic nihil prohibet genus, & differentias ponere in substantiis spiritualibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod naturaliter loquendo de genere, & differentia, oportet differentias esse contrarias: nam materia, super quam fundatur natura generis, est susceptiva contrariarum formarum. Secundum autem considerationem logicam sufficit qualiscumque oppositio in differentiis, sicut patet in differentiis numerorum, in quibus non est contrarietas: & similiter est in spiritualibus substantiis.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiæ ad formam attenditur natura formæ.

ARTICULUS VIII.

Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum.

I. Part. quæst. lxxvi. *art.* 5.

Octavo quæritur, utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum. Et videtur quod non. Anima enim rationalis est sublimissima formarum corpori unitarum. Terra autem est infima corporum. Non ergo fuit convenens quod corpori terreno uniretur.

2. Sed dicendum, hoc corpus terrenum ex hoc quod reductum est ad æqualitatem complexionis, similitudinem habere cum cælo, quod omnino caret contrariis; & sic nobilitatur, ut ei anima rationalis convenienter possit uniri. Sed contra. Si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori cælesti assimiletur, sequitur quod corpus cæleste nobilius sit. Sed anima rationalis nobilior est omni forma, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat. Ergo anima rationalis magis deberet corpori cælesti uniri.

3. Sed dicendum, quod corpus cæleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. Sed contra. Si perfectio corporis cælestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens: quia quodcumque intelligens quolibet non intelligente nobilius est. Si igitur corpus cæleste aliqua substantia intellectuali perficitur, aut erit motor eius tantum, aut erit forma. Si tantum motor, adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus cæleste: forma enim dat speciem ei cuius est forma, non autem motor. Unde etiam nihil prohibet aliqua quæ secundum sui naturam ignobilia sunt, esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est forma corporis cælestis, aut huiusmodi substantia habet intellectum tantum, aut cum intellectu sensum, & alias potentias. Si habet sensum, & alias potentias, cum huiusmodi potentias necesse sit esse actus organorum, quibus indigent ad operandum, sequetur quod corpus cæleste sit corpus organicum; quod ipsius simplicitati, & uniformitati, & unitati repugnat. Si vero habet intellectum tantum a sensu nihil accipiente, huiusmodi substantia in nullo indigebit unione corporis, quia operatio intellectus non sit per organum corpora-

porale. Cum igitur unio corporis, & animæ non sit propter corpus, sed propter animam, quia materiæ sunt propter formam, & non e converso; sequetur quod intellectualis substantia non uniatur corpori cælesti ut forma.

4. Præterea. Omnis substantia intellectualis creata habet ex sui natura possibilitatem ad peccatum, quia potest averti a summo bono, quod Deus est. Si igitur aliæ substantiæ intellectuales uniantur corporibus cælestibus ut formæ, sequitur quod peccare poterunt. Pœna autem peccati mors est, idest separatio animæ a corpore, & cruciatio peccantium in inferno. Potuit ergo fieri quod corpora cælestia morerentur per separationem animarum, & quod animæ in inferno retruderentur.

5. Præterea. Omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si ergo corpora cælestia sunt animata animabus intellectualibus, huiusmodi animæ sunt capaces beatitudinis; & sic in æterna beatitudine non solum sunt Angeli, & homines, sed etiam quædam naturæ mediæ; cum tamen sancti Doctores tradant societatem sanctorum ex hominibus constare, & Angelis.

6. Præterea. Corpus Adæ proportionatum fuit animæ rationali. Sed corpus nostrum dissimile est illi corpori: illud enim corpus ante peccatum fuit immortale, & impassibile; quod nostra corpora non habent. Ergo huiusmodi corpora, qualia nos habemus, non sunt proportionata animæ rationali.

7. Præterea. Nobilissimo motori debentur instrumenta optime disposita, & obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores. Ergo debetur sibi corpus maxime obediens ad suas operationes. Huiusmodi autem non est corpus quale nos habemus: quia caro resistit spiritui, & anima propter pugnam concupiscentiarum distrahitur hac atque illac. Non igitur anima rationalis tali corpori debuit uniri.

8. Præterea. Animæ rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili: unde cor hominis est calidissimum inter cetera animalia quantum ad virtutem generandi spiritus; quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris, & spirituum proveniens. Convenientissimum igitur fuisset quod anima rationalis totaliter spirituali corpori fuisset unita.

9. Præterea. Anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo convenienter talibus corporibus anima rationalis unitur.

10. Præterea. Anima rationalis unitur corpori ad speciem humanam constituendam. Sed melius conservaretur humana species, si corpus cui anima unitur, esset incorruptibile: non enim esset necessarium quod per generationem species conservaretur, sed in eisdem secundum numerum conservari posset. Ergo anima humana incorruptibilibus corporibus uniri debuit.

11. Præterea. Corpus humanum, ut sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimum corpori cælesti, quod est nobilissimum corporum. Sed corpus cæleste omnino caret contrarietate. Ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate: alia enim corpora, ut lapidum, & arborum, sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. Non ergo anima rationalis debuit talibus corporibus uniri, qualia nos habemus.

12. Præterea. Anima est forma simplex. Formæ autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui simplici corpori uniri, utpote igni, vel aeri, vel alicui huiusmodi.

13. Præterea. Anima humana videtur cum principiis communionem habere: unde antiqui Philosophi posuerunt animam esse de natura principiorum, ut patet in I. de Anima (com. xx & seq.) Principia autem corporum sunt elementa. Ergo si anima non sit elementum, neque ex elementis, saltem alicui corpori elementari debuit uniri, ut igni, vel aeri, vel alicui aliorum.

14. Præterea. Corpora similium partium minus recedunt a simplicitate quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima sit forma simplex, magis debuit uniri corpori similium partium quam corpori dissimilium.

15. Præterea. Anima unitur corpori ut forma, & ut motor. Debuit igitur anima rationalis, quæ est nobilissima formarum, uniri corpori agillimo ad motum; cuius contrarium videmus: nam corpora avium sunt agiliora ad motum, & similiter corpora multorum animalium quam corpora hominum.

16. Præterea. Plato dicit (Lib. XXXI. in dial. x. non procul a fin. & Lib. XXXIV. in dial. de legib. inter med. & fin.) quod formæ dantur a datore secundum merita materiæ,

teriæ, quæ dicuntur materiæ dispositiones. Sed corpus humanum non habet dispositionem respectu tam nobilis formæ, ut videtur, cum sit grossum, & corruptibile. Non ergo anima debuit tali corpori uniri.

17. Præterea. In anima humana sunt formæ intelligibiles maxime particulatæ secundum comparationem ad substantias intelligibiles superiores. Sed tales formæ competerent operationi corporis cælestis, quod est causa generationis, & corruptionis horum particularium. Ergo anima humana debuit uniri corporibus cælestibus.

18. Præterea. Nihil movetur naturaliter dum est in suo ubi, sed solum quando est extra proprium ubi. Cælum autem movetur in suo ubi existens. Ergo non movetur naturaliter. Movetur ergo ad ubi ab anima, & ita habet animam sibi unitam.

19. Præterea. Enarrare est actus substantiæ intelligentis. *Sed cæli enarrant gloriam Dei*, ut in Psal. XVIII. I. dicitur. Ergo cæli sunt intelligentes, & ita habent animam intellectivam.

20. Præterea. Anima est perfectissima formarum. Debuit ergo uniri perfectiori corpori. Corpus autem humanum videtur esse imperfectissimum: non enim habet arma ad defendendum, vel impugnandum, neque operimenta, neque aliquid huiusmodi, quæ natura corporibus aliorum animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit uniri.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII. I. *Deus de terra creavit hominem, & secundum imaginem suam fecit illum*. Sed opera Dei sunt convenientia: dicitur enim Genes. I. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Ergo (*a*) conveniens fuit ut anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno uniretur.

Respondeo dicendum, quod cum materia sit propter formam, & non e converso, ex parte animæ oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus cui unitur: unde in II. de Anima (Lib. III. com. XXXVI.) dicitur, quod anima non solum est corporis forma, & motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quæstionibus (quæst. præced. art. 3.) manifestum, quod ideo naturale est animæ humanæ corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quæ est intelligere, sicut habent superiores substantiæ intellectuales; sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III. de Anima (com. XIV.) Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quæ sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde & animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad repræsentandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultent. Sic ergo oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit: unde & in II. de Anima (com. XVI.) dicitur, quod propter hunc sensum primo animal dicitur: & inde est quod immobilitato hoc sensu, ut in somno accidit, omnes alii sensus immobilitantur: & iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis, & auditus a maximis sonis; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore, vel frigore. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur, debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus: propter quod dicitur in II. de Anima (com. XLIX.) quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia, & quod propter bonitatem huius sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Cum autem organum cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus; sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto; aliter necesse est hoc esse in organo tactus, & in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo, & nigro, & universaliter omni genere coloris; & simili-

(*a*) *Al.* inconveniens.

militer est in auditu, & in olfactu: hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris, & frigoris, humidi, & sicci: unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis; sed oportet quod sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per aequalitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio inferioris naturae terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones, ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus. Unde quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis, & memoriae, & cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri, ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis: & ut liberior sit eius operatio, habet caput sursum positum: quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt: & ad hanc rectitudinem habendam, & conservandam necessaria fuit abundantia caloris in eo de, per quam multi spiritus generentur, ut per caloris abundantiam, & spirituum, corpus possit in directum sustineri; cuius signum est quod in senio incurvatur homo, cum calor naturalis debilitatur. Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quae sunt homini propria; sed tamen considerandum est, quod in his quae sunt ex materia, sunt quaedam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam; & sunt aliquae quae consequuntur ex necessitate materiae, & non ex electione agentis; sicut ad faciendam serram artifex eligit duritiem in ferro, ut sit serra utilis ad secandum; sed quod acies ferri hebetari possit, & fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiae. Magis enim artifex eligeret materiam ad quam hoc non consequeretur, si posset inveniri; sed quia inveniri non potest, propter huiusmodi defectus consequentes non praetermittit ex huiusmodi materia convenienti facere opus. Sic igitur & in corpore humano contingit: quod enim taliter sit commixtum, & secundum partes dispositum, ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas, est electum in hac materia a factore hominis; sed quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile, & huiusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiae. Necesse est enim corpus sic mixtum ex contrariis subiacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere: quia in institutione naturae non quaeritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur ut fiat, secundum Augustinum super Genes. ad litter. (Lib. II. par. a princ.) Sciendum tamen est, quod in remedium horum defectuum Deus homini in sua institutione contulit auxilium iustitiae originalis, per quam corpus esset omnino subditum animae, quamdiu anima Deo subderetur; ita quod nec mors, nec aliqua passio, vel defectus homini accideret, nisi prius anima separaretur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo, homo privatus est hoc beneficio, & subiacet defectibus secundum quod natura materiae requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sit subtilissima formarum, inquantum est intelligens; quia tamen, cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri, quod sit mediante complexione, ad hoc quod per sensus species intelligibiles possit acquirere, necessarium fuit quod corpus cui unitur, haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra, & aqua. Cum enim ignis sit efficacissimae virtutis in agendo, nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent, non posset fieri commixtio, & maxime reducta ad medium: ignis enim alia elementa consumeret. Unde in II. de generat. (com. xlix.) Philosophus dicit, quod in corporibus mixtis materialiter abundant plus terra, & aqua.

Ad secundum dicendum, quod anima rationalis unitur corpori tali, non quia est simile caelo, sed quia est aequalis commixtionis; sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad caelum per elongationem a contrariis. Sed tamen secundum opinionem Avicennae unitur tali corpori proprie propter similitudinem caeli: ipse enim voluit infer-

 iora

iora a superioribus causati, ut scilicet corpora inferiora causarentur a corporibus cælestibus, & cum pervenirent ad similitudinem corporum cælestium per æqualitatem complexionis, sortirentur formam similem corpori cælesti, quod ponitur esse animatum.

Ad tertium dicendum, quod de animatione corporum cælestium est diversa opinio & apud Philosophos, & apud fidei Doctores. Nam apud Philosophos Anaxagoras posuit intellectum agentem esse omnino immixtum & separatum, & corpora cælestia esse inanimata: onde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit, Solem esse quasi lapidem ignitum, ut Augustinus narrat in Lib. de civit. Dei. Alii vero Philosophi posuerunt corpora cælestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum esse animam cæli, quod fuit ratio idolatriæ, ut scilicet cælo, & corporibus cælestibus cultus divinus attribueretur. Alii vero, ut Plato, & Aristoteles, licet ponerent corpora cælestia esse animata, ponebant tamen Deum esse aliquid superius ab anima cæli omnino separatum. Apud Doctores etiam fidei Origenes (Lib. Periar. cap. VII.) & sequaces ipsius posuerunt corpora cælestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea inanimata, ut Damascenus ponit (Lib. II. cap. VI.) quæ etiam positio apud modernos Theologos est communior, quod Augustinus relinquit sub dubio II. super Genes. ad litteram (cap. XV.) & in Lib. Enchir. (cap. LVIII.) Hoc igitur pro firmo tenentes, quod corpora cælestia ab aliquo intellectu moventur saltem separato, propter argumenta utramque partem sustinentes, dicamus, aliquam substantiam intellectualem esse perfectionem corporis cælestis ut formam, quæ quidem habet solam potentiam intellectivam, non autem sensitivam, ut ex verbis Aristotelis accipi potest in II. de Anima, & in XI. Metaphys. (Lib X. cap. I.) quamvis Avicenna ponat, quod anima cæli cum intellectu etiam habeat imaginationem. Si autem habet intellectum tantum, unitur tamen corpori ut forma, non propter operationem intellectualem, sed propter executionem virtutis activæ, secundum quam potest adipisci divinam similitudinem in causando per motum cæli.

Ad quartum dicendum, quod licet secundum naturam suam omnes substantiæ intellectuales creatæ possint peccare, tamen ex electione divina, & prædestinatione per auxilium gratiæ plures conservatæ sunt ne peccarent: inter quas posset aliquis ponere animas corporum cælestium, & præcipue si dæmones, qui peccaverunt, fuerunt inferioris ordinis secundum Damascenum (Lib. II. cap. IV.)

Ad quintum dicendum, quod si corpora cælestia sunt animata, animæ eorum pertinent ad societatem Angelorum. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. LVIII. in fin.) *Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem*, scilicet Angelorum, *pertineat Sol, & Luna, & cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva, vel intellectiva videantur*.

Ad sextum dicendum, quod corpus Adæ fuit proportionatum humanæ animæ, ut dictum est, non solum secundum quod requirit natura, sed secundum quod contulit gratia: qua quidem gratia privamur, natura manente eadem.

Ad septimum dicendum, quod pugna quæ est in homine ex contrariis concupiscentiis, etiam ex necessitate materiæ provenit: necesse enim fuit, si homo haberet sensum, quod sentiret delectabilia, & quod eum sequeretur concupiscentia delectabilium, quæ plerumque repugnat rationi. Sed contra hoc etiam homini fuit datum remedium per gratiam in statu innocentiæ, ut scilicet inferiores vires in nullo contra rationem moverentur; sed hoc homo perdidit per peccatum.

Ad octavum dicendum, quod spiritus licet sint vehicula virtutum, non tamen possunt esse organa sensuum: & ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare.

Ad nonum dicendum, quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiæ, & maxime post peccatum, quod subtraxit auxilium gratiæ.

Ad decimum dicendum, quod quid melius sit, requirendum est in his quæ sunt propter finem, non autem in his quæ ex necessitate materiæ proveniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile, si hoc secundum naturam pateretur talis materia qualem forma animalis requirit.

Ad undecimum dicendum, quod ea quæ sunt maxime propinqua elementis, & plus habent de contrarietate, ut lapides, & metalla, magis durabilia sunt, quia minor est in eis harmonia, unde non ita de facili solvuntur: eorum enim quæ subtiliter proportionantur, facile solvitur harmonia. Nobilia

hilominus tamen in animalibus causa longitudinis vitæ est ut humidum non sit facile deficcabile, vel congelabile ; & calidum non sit facile extinguibile : quia vita in calido, & humido consistit . Hoc autem in homine invenitur secundum aliquam mensuram , quam requirit complexio reducta ad medium : unde quædam sunt in homine durabiliora, & quædam minus durabilia : & secundum hoc quidam homines durabiliores sunt aliis.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus hominis non potuit esse corpus simplex ; nec corpus cæleste potuit esse propter passibilitatem organi sensus, & præcipue tactus ; neque corpus simplex elementare : quia in elemento sunt contraria in actu ; corpus autem humanum oportet esse reductum ad medium .

Ad decimumtertium dicendum, quod antiqui Naturales existimaverunt quod oporteret animam, quæ cognoscit omnia, similem esse actu omnibus : & ideo ponebant eam esse de natura elementi , quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant, ut sic anima esset similis omnibus, ut omnia cognosceret . Aristoteles autem postmodum ostendit quod anima cognoscit omnia , inquantum est similis omnibus in potentia , non in actu . Unde oportet corpus cui unitur , non esse in extremo , sed in medio, ut sic sit in potentia ad contraria .

Ad decimumquartum dicendum , quod quamvis anima sit simplex in essentia , est tamen in virtute multiplex , & tanto magis, quanto fuerit perfectior: & ideo requirit corpus organicum quod sit dissimilium partium .

Ad decimumquintum dicendum , quod anima non unitur corpori propter motum localem ; sed magis motus localis hominis, sicut & aliorum animalium , ordinatur ad conservationem corporis uniti animæ ; sed anima unitur corpori propter intelligere , quod est propria, & principalis eius operatio : & ideo requirit quod corpus unitum animæ rationali sit optime dispositum ad serviendum animæ in his quæ sunt necessaria ad intelligendum, & quod de agilitate , & de aliis huiusmodi habeat quantum talis dispositio patitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod Plato ponebat formas rerum per se subsistentes , & quod participatio formarum a materiis est propter materias, ut perficiantur, non autem propter formas, quæ per se subsistunt : & ideo sequebatur quod formæ darentur materiis secundum merita earum . Sed secundum sententiam Aristotelis formæ naturales non per se subsistunt : unde unio formæ ad materiam non est propter materiam, sed propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita , talis forma sibi datur ; sed ut forma sit talis, oportuit materiam sic disponi : & sic supra dictum est, quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali formæ.

Ad decimumseptimum dicendum , quod corpus cæleste licet sit causa particularium, quæ generantur, & corrumpuntur , est tamen eorum causa ut agens commune; propter quod sub eo requiruntur determinata agentia ad determinatas species: unde motor corporis cælestis non oportet quod habeat formas particulares , sed universales , sive sit anima, sive motor separatus . Avicenna tamen posuit (Lib. X. Metaph. cap. 1.) quod oportebat animam cæli habere imaginationem, per quam particularia comprehenderet. Cum enim sit causa motus cæli, secundum quem revolvitur cælum in hoc ubi, & in illo, oportet animam cæli, quæ est causa motus , cognoscere hic & nunc ; & ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitivam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidem quia motus cælestis est semper uniformis , & non recipit impedimentum : & ideo universalis conceptio sufficit ad causandum talem motum : particularis enim conceptio requiritur in motibus animalium propter irregularitatem motus , & impedimenta quæ possunt provenire. Deinde quia etiam substantiæ intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiva, sicut alibi ostensum est.

Ad decimumoctavum dicendum , quod motus cæli est naturalis propter principium passivum, sive receptivum motus, quia tali corpori competit naturaliter talis motus ; sed principium activum huius motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur, quod nullum corpus in suo ubi existens movetur naturaliter , intelligitur de corpore mobili motu recto, quod mutat locum secundum totum, non solum ratione, sed etiam subiecto. Corpus autem quod circulariter movetur, totum quidem non mutat locum subiecto , sed ratione tantum : unde numquam est extra suum ubi.

Ad decimumnonum dicendum , quod probatio illa frivola est , licet Rabbi Moyses eam ponat . Quod si enarrare proprie accipitur cum dicitur, *Cæli enarrant gloriam Dei*, opor-

oportet quod cælum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur ergo cæli enarrare gloriam Dei, si ad litteram exponatur, inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei, per quem modum etiam creaturæ insensibiles Deum laudare dicuntur.

Ad vicesimum dicendum, quod alia animalia habent æstimativam naturalem determinatam ad aliqua certa, & ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum: & ideo loco omnium auxiliorum quæ alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum, & manus, quæ sunt organum organorum, per quas potest sibi præparare omnia necessaria.

ARTICULUS IX.

Utrum anima uniatur materiæ corporali per medium.

NOno quæritur, utrum anima uniatur materiæ corporali per medium. Et videtur quod sic. Quia in Lib. de spiritu & anima (cap. x. circa med.) dicitur, quod anima habet vires quibus miscetur corpori. Sed vires animæ sunt aliud quam eius essentia. Ergo anima unitur corpori per aliquod medium.

2. Sed dicendum, quod anima unitur corpori mediantibus potentiis, inquantum est motor, sed non inquantum est forma. Sed contra. Anima est forma corporis, inquantum est actus; motor autem est inquantum est principium operationis. Principium vero operationis est inquantum est actus, quia unumquodque agit secundum quod actu est. Ergo secundum idem anima est forma corporis, & motor. Non ergo est distinguendum de anima secundum quod est motor corporis, vel forma.

3. Præterea. Anima ut est motor corporis non unitur corpori per accidens: quia sic ex anima & corpore non fieret unum per se. Ergo unitur ei per se. Sed quod unitur alicui per seipsum, unitur ei sine medio. Non ergo anima, inquantum est motor, unitur corpori per medium.

4. Præterea. Anima unitur corpori ut motor, inquantum est principium operationis. Sed operationes animæ non sunt animæ tantum, sed compositi, ut dicitur in I. de Anima (com. lxv.) & sic inter animam & corpus non cadit aliquod medium quantum ad operationes. Non ergo anima unitur corpori per medium, inquantum est motor.

5. Præterea. Videtur quod etiam uniatur ei per medium, inquantum est forma. Forma enim non unitur cuilibet materiæ, sed propriæ. Fit autem materia propria huius formæ, vel illius per dispositiones proprias, quæ sunt propria accidentia rei; sicut calidum, & siccum sunt propria accidentia ignis. Ergo forma unitur materiæ mediantibus propriis accidentibus. Sed propria accidentia animatorum sunt potentiæ animæ. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus potentiis.

6. Præterea. Animal est movens seipsum. Movens autem seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, & alia est mota, ut probatur in VIII. Phys. (com. xxviii. & xxx.) Pars autem movens est anima. Sed pars mota non potest esse materia sola: quia quod est in potentia tantum, non movetur, ut dicitur in V. Phys. (com. viii.) & ideo corpora gravia, & levia licet habeant in seipsis motum, non tamen movent seipsa, quia dividuntur solum in materiam, & formam, quæ non potest esse mota. Relinquitur ergo quod animal dividatur in animam, & aliquam partem quæ sit composita ex materia & forma: & sic sequitur quod anima uniatur materiæ corporali mediante aliqua forma.

7. Præterea. In definitione cuiuslibet formæ ponitur propria materia eius. Sed in definitione animæ, inquantum est forma, ponitur corpus physicum organicum potentia vitam habens, ut patet in II. de Anima (com. viii. & ix.) Ergo anima unitur huiusmodi corpori ut propriæ materiæ. Sed hoc non potest esse nisi per aliquam formam, scilicet quod sit aliquod corpus physicum organicum potentia vitam habens. Ergo anima unitur materiæ mediante aliqua forma primo materiam perficiente.

8. Præterea. Genes. II. 7. dicitur: *Formavit Deus hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ.* Spiraculum autem vitæ est anima. Ergo aliqua forma præcedit in materia unionem animæ; & sic anima mediante alia forma unitur materiæ corporali.

9. Præterea. Secundum hoc formæ uniuntur materiæ quod materia est in potentia ad eas. Sed materia per prius est in potentia ad formas elementorum quam ad alias formas. Ergo anima, & aliæ formæ non uniuntur materiæ nisi mediantibus formis elementorum.

10. Præ-

10. Praeterea. Corpus humanum, & cuiuslibet animalis est corpus mixtum. Sed in mixto oportet quod remaneant formae elementorum per essentiam; alias esset corruptio elementorum, & non mixtio. Ergo anima unitur materiae mediantibus aliis formis.

11. Praeterea. Anima intellectualis est forma inquantum est intellectualis. Sed intelligere est mediantibus aliis potentiis. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus aliis potentiis.

12. Praeterea. Anima non unitur cuilibet corpori; sed corpori sibi proportionato. Oportet ergo proportionem esse inter animam & corpus; & sic mediante proportione anima unitur corpori.

13. Praeterea. Unumquodque operatur in remotiora per id quod est maxime proximum. Sed vires animae diffunduntur in totum corpus per cor. Ergo cor est vicinius quam ceterae partes corporis; & ita mediante corde unietur corpori.

14. Praeterea. In partibus corporis est invenire diversitatem, & ordinem ad invicem. Sed anima est simplex secundum suam essentiam. Cum ergo forma sit proportionata materiae perfectibili, videtur quod anima uniatur primo uni parti corporis, & ea mediante aliis.

15. Praeterea. Anima est superior corpore. Sed inferiores vires animae ligant superiores corporis: non enim intellectus indiget corpore nisi propter imaginationem, & sensum, a quibus accipit. Ergo e contrario corpus unitur animae per ea quae sunt suprema, & simpliciora, sicut per spiritum, & humorem.

16. Praeterea. Illud quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed subtracto spiritu, & calido naturali extincto, & humido radicali exsiccato, solvitur unio animae & corporis. Ergo praedicta sunt medium inter animam & corpus.

17. Praeterea. Sicut anima naturaliter unitur corpori, ita haec anima unitur huic corpori. Sed hoc corpus est per hoc quod est sub aliquibus dimensionibus terminatis. Ergo anima unitur corpori mediantibus dimensionibus terminatis.

18. Praeterea. Distantia non coniunguntur nisi per medium. Sed anima, & corpus humanum videntur esse maxime distantia; cum unum eorum sit incorporeum, & simplex; aliud corporeum, & maxime compositum. Ergo anima non unitur corpori nisi per medium.

19. Praeterea. Anima humana est similis in natura intellectuali substantiis separatis, quae movent caelestia corpora. Sed eadem videtur esse habitudo motorum, & mobilium. Ergo videtur quod corpus humanum, quod est motum ab anima, habeat aliquid in se de natura caelestis corporis, quo mediante anima sibi uniatur.

Sed contra est quod dicit Philosophus in VIII. Metaph. (com. xv. & xvi.) quod forma unitur materiae immediate. Anima autem unitur corpori ut forma. Ergo unitur sibi immediate.

Respondeo dicendum, quod inter omnia, esse est illud quod immediatius, & intimius convenit rebus, ut dicitur in Lib. de causis (prop. iv.) unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, & immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter: ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid, puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae iam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem & materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, & secundum aliam quod sit corpus, & iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, & sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quae faceret esse substantiam actu, esset substantialis; aliae vero omnes accidentales: quia forma substantialis est quae facit hoc aliquid, ut iam dictum est (art. I.) Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, & quod sit in ultima specie specialissima, & in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendum, quod cum formae rerum naturalium sint sicut numeri in quibus est diversitas speciei, addita, vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII. Me-

VIII. Metaphyf. (com. x.) oportet intelligere diverfitatem formarum naturalium, fecundum quas conftituitur materia in diverfis fpeciebus, ex hoc quod una addit perfectionem fuper aliam, utputa quod una forma conftituit in effe corporali tantum: hunc enim oportet effe infimum gradum formarum materialium, eo quod materia non eft in potentia nifi ad formas corporales. Quæ enim incorporea funt, immaterialia funt, ut in præcedentibus oftenfum eft. Alia autem perfectior forma conftituit materiam in effe corporali, & ulterius dat ei effe vitale, & ulterius alia forma dat ei & effe corporale, & effe vitale, & fuper hoc addit ei effe fenfitivum, & fic eft in aliis. Oportet ergo intelligere quod forma perfectior fecundum quod conftituit materiam in perfectione inferioris gradus, fimul cum materia compofitum intelligatur, ut materiale refpectu ulterioris perfectionis, & fic ulterius procedendo; utpote materia prima, fecundum quam iam conftituta eft in effe corporeo, eft materia refpectu ulterioris perfectionis, quæ eft vita: & exinde eft quod corpus eft genus corporis viventis, & animatum, five vivens, eft differentia. Nam genus fumitur a materia, & differentia a forma; & fic quodammodo una & eadem forma, fecundum quod conftituit materiam in actu inferioris gradus, eft media inter materiam & feipfam, fecundum quod conftituit eam in actu fuperioris gradus. Materia autem prout intelligitur conftituta in effe fubftantiali fecundum perfectionem inferioris gradus, per confequens intelligi poteft ut accidentibus fubiecta. Nam fubftantia fecundum illum inferiorem gradum perfectionis neceffe eft quod habeat quædam accidentia propria quæ neceffe eft ei ineffe, ficut ex hoc quod materia conftituitur in effe corporeo per formas, ftatim confequitur ut fint in ea dimenfiones, per quas intelligitur materia divifibilis per diverfas partes, ut fic fecundum diverfas fui partes poffit effe fufceptiva diverfarum formarum; & ulterius ex quo materia intelligitur conftituta in effe quodam fubftantiali, intelligi poteft ut fufceptiva accidentium quibus difponitur ad ulteriorem perfectionem, fecundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem fufcipiendam. Huiufmodi autem difpofitiones præintelliguntur formæ ut inductæ ab agente in materiam, licet fint quædam accidentia impropria formæ, quæ non nifi ex ipfa forma caufentur in materia; unde non præintelliguntur in materia formæ quafi difpofitiones, fed magis forma præintelligitur eis, ficut caufa effectibus. Sic igitur cum anima fit forma fubftantialis, quia conftituit hominem in determinata fpecie fubftantiæ, non eft aliqua alia forma fubftantialis media inter animam & materiam primam; fed homo ab ipfa anima rationali perficitur fecundum diverfos gradus perfectionum, ut fit fcilicet corpus, & animatum corpus, & animal rationale. Sed oportet quod materia fecundum quod intelligitur ut recipiens ab ipfa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod fit corpus, & animatum corpus, & animal, intelligatur fimul cum difpofitionibus convenientibus, quod fit materia propria ad animam rationalem, fecundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima, fecundum quod eft forma dans effe, non habet aliquid aliud medium inter fe & materiam primam. Sed quia eadem forma quæ dat effe materiæ, eft etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit fecundum quod eft actu, neceffe eft quod anima, ficut & quælibet alia forma, fit etiam operationis principium. Sed confiderandum eft, quod fecundum gradum formarum in perfectione effendi eft etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio fit exiftentis in actu: & ideo quanto aliqua forma eft maioris perfectionis in dando effe, tanto etiam eft maioris virtutis in operando. Unde formæ perfectiores habent plures operationes, & magis diverfas quam formæ minus perfectæ. Et inde eft quod ad diverfitatem operationum in rebus minus perfectis fufficit diverfitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diverfitas partium, & tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. Videmus enim quod igni conveniunt diverfæ operationes fecundum diverfa accidentia, ficut ferri furfum fecundum levitatem, calefacere fecundum calorem, & fic de aliis; fed tamen quælibet harum operationum competit igni fecundum quamlibet partem eius. In corporibus vero animatis quæ habent nobiliores formas, diverfis operationibus deputantur diverfæ partes; ficut in plantis alia eft operatio radicis, alia rami, & ftipitis: & quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter maiorem perfectionem neceffe eft inveniri maiorem diverfitatem in partibus. Unde cum anima rationalis fit perfectiffima formarum naturalium, in homine invenitur maxima diftinctio partium

tium propter diversas operationes: & anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsorum. Cuius signum est, quod remota anima, non remanet neque caro, neque oculus nisi æquivoce. Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum, diversarum autem operationum quæ sunt ab anima, una naturaliter præcedit alteram; necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic ergo inter animam secundum quod est motor, & principium operationum, & totum corpus cadit aliquid medium: quia mediante aliqua prima parte primo mota movet alias partes ad suas operationes, sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes; sed secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale, & specificum omnibus partibus corporis. Et hoc est quod a multis dicitur, quod anima unitur corpori ut forma sine medio, ut motor autem per medium. Et hæc opinio procedit secundum sententiam Aristotelis qui ponit animam esse formam substantialem corporis. Sed quidam ponentes secundum opinionem Platonis animam uniri corpori sicut unam substantiam alii, necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori: quia diversæ substantiæ, & distantes non colligantur, nisi sit aliquid quod uniat eas: & sic posuerunt quidam spiritum, & humorem esse medium inter animam & corpus, & quidam lucem, & quidam potentias animæ, vel aliquid aliud huiusmodi. Sed nullum istorum est necessarium, si anima est forma corporis: quia unumquodque, secundum quod est ens, est unum: unde cum forma secundum seipsam det esse materiæ, secundum seipsam unitur materiæ primæ, & non per aliud aliquod ligamentum.

Ad primum ergo dicendum, quod vires animæ sunt qualitates eius quibus operatur: & ideo cadunt media inter animam & corpus, secundum quod anima movet corpus, non autem secundum quod dat ei esse. Tamen sciendum, quod liber qui inscribitur de spiritu & anima non est Augustini, & quod auctor illius opinatus est quod anima sit suæ potentiæ. Unde totaliter cessat obiectio.

Ad secundum dicendum, quod licet anima sit forma inquantum est actus, & similiter inquantum est motor, & ita secundum idem sit forma, & motor; tamen alius est effectus eius secundum quod est forma, & alius secundum quod est motor: & propter hoc locum habet distinctio.

Ad tertium dicendum, quod ex motore, & mobili non fit unum per se inquantum huiusmodi, sed ex hoc motore qui est anima, & ex hoc mobili quod est corpus, fit unum per se, inquantum anima est forma corporis.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad illam operationem animæ quæ est compositi, non cadit aliquod medium inter animam & quamlibet partem corporis; sed est una pars corporis per quam primo exercet anima illam operationem quæ cadit media inter animam secundum quod est principium illius operationis, & omnes alias partes corporis, quæ participant illam operationem.

Ad quintum dicendum, quod dispositiones accidentales quæ faciunt materiam propriam ad aliquam formam, non sunt mediæ totaliter inter formam & materiam; sed inter formam secundum quod dat ultimam perfectionem, & materiam secundum quod iam est perfecta perfectione inferioris gradus. Materia enim secundum seipsam est prima respectu infimi gradus perfectionis, quia secundum seipsam est in potentia ad esse substantiale corporeum. Nec ad hoc requirit aliquam dispositionem; sed hac perfectione præsupposita in materia requiruntur dispositiones ad ulteriorem perfectionem. Tamen sciendum est, quod potentiæ animæ sunt accidentia propria animæ, quæ non sunt sine ea: unde non habent rationem dispositionis ad animam secundum quod sunt eius potentiæ, nisi secundum quod potentiæ inferioris partis animæ dicuntur dispositiones ad superiorem partem, sicut potentia animæ vegetabilis ad animam sensibilem, secundum quod ex præmissis intelligi potest.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa concludit quod anima, vel animal dividatur in duas partes, quarum una est sicut corpus mobile, & alia sicut motor. Quod quidem verum est; sed oportet intelligere, quod anima movet corpus per apprehensionem, & appetitum. Apprehensio autem, & appetitus in homine duplex est. Una quidem quæ est animæ tantum, non per organum corporale, quæ est partis intellectivæ. Alia quæ est coniuncti, & est partis sensitivæ. Illa autem quæ est partis intellectivæ, non movet corpus nisi mediante ea quæ est partis sensitivæ: quia cum motus

motus fit circa aliquod singulare, apprehensio universalis, quæ est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quæ est sensus. Sic igitur homo, vel animal cum dividitur in partem moventem, & partem motam, non est hæc divisio in solam animam, & solum corpus, sed in unam partem corporis animati, & animam. Nam illa pars animati corporis cuius operatio est apprehendere, & appetere, movet totum corpus. Sed si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum, adhuc remanebit responsio secundum præhabita. Nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet per partem intellectivam; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima, secundum quod est constituta in esse corporali, & vitali, non per aliam formam nisi per eamdem animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam & materiam primam. Sed quia in animali est quidam motus qui non est per apprehensionem, & appetitum, sed motus cordis, & etiam motus augmenti, & decrementi, & motus alimenti diffusi per totum corpus, quod etiam est commune plantis; quantum ad huiusmodi motus dicendum est, quod cum anima animali non solum det id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet; sicut inferiores formæ sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde Philosophus dicit in II. de Anima (com. XXVI.) quod anima est natura talis corporis: & propter hoc operationes animæ distinguuntur in animales, & naturales, ut illæ dicantur animales quæ sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi, naturales autem quæ sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quod sicut ignis per formam suam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum; ita aliqua pars corporis animati in qua primo invenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam: sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria & determinata; & similiter cor naturaliter movetur motu sibi proprio; licet ad hoc etiam cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur, & constringitur, ut Aristoteles dicit ubi agit de respiratione, & inspiratione. Sic ergo prima pars in qua talis motus invenitur, non est movens seipsam, sed movetur naturaliter, sicut ignis; sed ista pars movet aliam, & sic totum animal est movens seipsum; cum una pars eius sit movens, & alia sit mota.

Ad septimum dicendum, quod corpus physicum organicum comparatur ad animam sicut materia ad formam, non quod sit tale per aliquam aliam formam; sed quia hoc ipsum habet per animam, ut supra ostensum est.

Et similiter dicendum ad octavum. Nam quod in Genesi dicitur: *Formavit Deus hominem de limo terræ*: non præcedit tempore hoc quod sequitur: *& inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ*: sed ordine naturæ tantum.

Ad nonum dicendum, quod materia secundum ordinem est in potentia ad formas, non quod recipiat diversas formas substantiales ordinatim, sed quia id quod est proprium superioris formæ, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formæ, sicut expositum est: & per hunc modum intelligitur quod mediantibus formis elementaribus recipiat alias formas.

Ad decimum dicendum, quod formæ elementares non actu sunt in mixto secundum essentiam, licet hoc Avicenna posuerit: non enim possent esse in una parte materiæ; si autem essent in diversis partibus, non esset mixtio secundum totum, quæ est vera mixtio, sed esset mixtio minima, quæ est mixtio ad sensum. Dicere etiam, quod formæ elementorum recipiant magis & minus, ut Averroes dicit, ridiculum est, cum sint formæ substantiales, quæ magis & minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiam & accidens, ut ipse fingit. Nec dicendum est, quod totaliter corrumpantur; sed quod maneant virtute, ut Aristoteles dicit: & hoc est inquantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum in quibus manet virtus elementorum.

Ad undecimum dicendum, quod licet anima sit forma corporis secundum essentiam animæ intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem.

Ad duodecimum dicendum, quod proportio quæ est inter animam & corpus, est in ipsis proportionatis: unde non oportet quod sit aliqua res media inter animam & corpus.

Ad decimumtertium dicendum, quod cor est

est primum instrumentum per quod anima movet ceteras partes corporis: & ideo eo mediante anima unitur reliquis partibus corporis ut motor, licet ut forma uniatur unicuique parti corporis per se & immediate.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum quantum ad esse, sed etiam ad operandum; ideo oportet quod licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, & unaquæque secundum quod competit eius operationi: & secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus secundum ordinem operationum, ut dictum est; sed iste ordo est secundum operationem corporis ad animam, ut est motor.

Ad decimumquintum dicendum, quod inferiores vires animæ possunt intelligi ligare superiores vires corporis quantum ad operationem, prout scilicet superiores vires indigent operationibus inferiorum, quæ exercentur per corpus: & eodem modo corpus per superiores sui partes coniungitur animæ secundum operationem, & motum.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma sicut non advenit materiæ, nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest: & hoc modo unio animæ ad corpus solvitur remoto calore, & humiditate naturali, & aliis huiusmodi, inquantum his disponitur corpus ad susceptionem animæ. Unde huiusmodi cadunt media inter animam & corpus ut dispositiones. Quod quomodo sit, dictum est supra (in corp. art.)

Ad decimumseptimum dicendum, quod dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo: quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam, ut dictum est. Unde huiusmodi dimensiones non præintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis, ut supra (in corp. art.) expositum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima, & corpus non sunt distantia sicut res diversorum generum, vel specierum, cum neuter eorum sit in genere, vel specie, ut in superioribus quæstionibus habitum est, sed solum compositum ex eis; sed anima est forma corporis per seipsam dans ei esse: unde per se & immediate ei unitur.

Ad decimumnonum dicendum, quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore cælesti, non quod aliquid corporis cælestis, ut lux, interveniat medium inter animam & corpus; sed secundum quod est constitutum in quadam æqualitate complexionis remotæ a contrarietate, ut in superioribus expositum est.

ARTICULUS X.

Utrum anima sit in toto corpore, & qualibet parte eius.

I. Part, quæst. LXXVI. art. 8.

DEcimo quæritur, utrum anima sit in toto corpore, & in qualibet parte eius. Et videtur quod non. Anima enim est in corpore sicut perfectio in perfectibili. Sed perfectibile ab anima est corpus organicum: est enim anima *actus corporis physici organici potentia vitam habentis*, ut dicitur in II. de Anima (com. V. & VI.) Ergo anima non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis est organicum corpus. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

2. Præterea. Forma est proportionata materiæ. Sed anima prout est forma corporis, est quædam essentia simplex. Ergo non respondet ei materia multiplex. Sed diversæ partes corporis vel hominis, vel animalis sunt sicut materia multiplex, cum habeant magnam diversitatem ad invicem. Non ergo anima est forma cuiuslibet partis corporis; & ita non est anima in qualiber parte corporis.

3. Præterea. Extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra illam partem nihil est de anima. Ergo impossibile est quod sit tota in qualibet parte corporis.

4. Præterea. Philosophus dicit in Lib. de causa motus animalium (cap VII.) *Æstimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil opus est separato Monarcha, quoniam non oportet esse per singula eorum quæ fiunt; sed per se quilibet facit quod auctoritate ipsius ordinatum est; & fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc* pro-

propter naturam fit, & quia natum est unumquodque sic constitutum facere proprium opus, ut non opus sit in unoquoque esse animam, sed in quodam principio corporis existente; alia quidem vivere eo quod apta nata sunt; facere autem proprium opus propter naturam. Non ergo anima est in qualibet parte corporis, sed in una tantum.

5. Præterea. Philosophus dicit in VIII. Physic. quod motor cæli oportet quod sit in centro, vel in aliquo signo circumferentiæ: quia hæc duo sunt principia in motu circulari: & ostendit quod non potest esse in centro, sed in circumferentia: quia quanto aliqua sunt propinquiora circumferentiæ, & remotiora a centro, tanto sunt velociotis motus. Ergo a simili oportet quod motus animæ sit in illa parte animalis in qua præcipue apparet motus. Hæc autem est eorum cor. Ergo anima est tantum in corde.

6. Præterea. Philosophus dicit in Lib. de iuventute & senec. (com. lxxxiv.) quod plantæ habent principium nutritivum in medio superioris, & inferioris. Sed sicut superius, & inferius est in plantis; ita in animalibus est superius, & inferius; dextrum, & sinistrum; ante, & retro. Ergo oportet principium vitæ, quod est anima, esse in animali in medio harum particularum. Hoc autem est cor. Ergo anima est tantum in corde.

7. Præterea. Omnis forma quæ est in aliquo toto, & qualibet parte eius, denominat totum, & quamlibet partem, sicut patet de forma ignis: nam ignis qualibet pars, ignis est; non autem quælibet pars animalis animal est. Non ergo anima est in qualibet parte corporis.

8. Præterea. Intelligere ad aliquam partem animæ pertinet. Sed intelligere non est in aliqua parte corporis. Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis.

9. Præterea. Philosophus dicit in II. de Anima (com. ix.) quod sicut anima se habet ad corpus, ita pars animæ ad partem corporis. Si ergo anima est in toto corpore, non erit in qualibet parte corporis tota, sed pars eius.

10. Sed dicebatur, quod Philosophus loquitur de anima, & partibus eius, inquantum est motor, non inquantum est forma. Sed contra. Philosophus dicit ibidem, quod si oculus esset animal, visus esset anima eius. Sed anima est forma animalis. Ergo pars animæ est in corpore ut forma, & non ut motor tantum.

11. Præterea. Anima est principium vitæ in animali. Si ergo anima esset in qualibet parte corporis, quælibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima, & ita una pars non dependeret ab alia in vivendo; quod patet esse falsum. Nam aliæ partes in vivendo dependent a corde.

12. Præterea. Anima movetur per accidens ad motum corporis in quo est, & similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autem quiescente una parte corporis aliam moveri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima similiter moveatur, & quiescat; quod videtur impossibile.

13. Præterea. Omnes potentiæ animæ radicantur in essentia animæ. Si igitur essentia animæ sit in qualibet parte corporis, oportet quod quælibet potentia animæ sit in qualibet parte corporis; quod patet esse falsum: nam auditus non est in oculo, sed in aure tantum, & sic de aliis.

14. Præterea. Omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modum corporis. Sed modus corporis est ut ubi est una pars non sit alia. Ergo ubi est una pars animæ, non est alia, & ita non est tota in qualibet parte corporis.

15. Præterea. Quædam animalia imperfecta quæ dicuntur anulosa, decisa vivunt, propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post decisionem. Sed homo, & alia animalia perfecta non vivunt decisa. Non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis.

16. Præterea. Sicut homo, & animal est quoddam totum ex diversis partibus consistens, ita & domus. Sed forma domus non est in qualibet parte domus, sed in tota. Ergo & anima, quæ est forma animalis, non est tota in qualibet parte corporis, sed in toto.

17. Præterea. Anima dat esse corpori inquantum est forma eius. Est autem forma eius secundum suam essentiam, quæ simplex est. Ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis det esse uniforme.

18. Præterea. Magis intime unitur forma materiæ quam locatum loco. Sed unum locatum non potest esse in diversis locis simul, etiam si sit substantia spiritualis: non enim conceditur a magistris quod Angelus sit-

sit in diversis locis simul. Ergo nec anima potest esse in diversis partibus corporis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI. de Trin. (cap. vi.) quod anima est tota in toto corpore, & tota in qualibet parte eius.

Praeterea. Anima non dat esse corpori nisi secundum quod unitur ei. Sed anima dat esse toti corpori, & cuilibet parti eius. Ergo anima est in toto corpore, & in qualibet parte eius.

Praeterea. Anima non operatur nisi ubi est. Sed operationes animae apparent in qualibet parte corporis. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Respondeo dicendum, quod veritas huius quaestionis ex praecedenti (art. 5.) dependet. Ostensum est enim quod anima, secundum quod est forma corporis, non unitur toti corpori mediante aliqua parte eius, sed toti corpori immediate. Est enim forma & totius corporis, & cuiuslibet partis eius. Et hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis, aut cuiuslibet alterius animalis sit quoddam totum naturale, dicetur unum ex eo quod unam formam habeat, qua perficitur non solum secundum aggregationem, aut compositionem, ut accidit in domo, & in aliis huiusmodi. Unde oportet quod quaelibet pars hominis, & animalis recipiat esse, & speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit (II. de Anima text. ix.) quod recedente anima neque oculus, neque caro, neque aliqua pars remanet nisi aequivoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse, & speciem ab aliquo separato sicut a forma: hoc enim simile esset Platonicorum positioni, qui posuerunt huiusmodi sensibilia recipere esse, & speciem per participationem formarum separatarum; sed oportet quod forma sit aliquid eius cui dat esse. Nam forma, & materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Unde oportet quod si anima dat esse, & speciem ut forma cuilibet parti corporis secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis: nam & ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius. Unde si est forma cuiuslibet partis, oportet quod sit in qualibet parte, & non in toto tantum, nec in una parte tantum. Et haec definitio animae convenit: est enim anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici, sed actus unius organi tantum, puta cordis, aut alicuius alterius, & reliquae partes essent perfectae per alias formas; & sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum. Relinquitur ergo quod anima sit in toto corpore, & in qualibet parte eius. Sed quia etiam quaeritur, an sit tota in toto, & in qualibet parte eius, considerandum est qualiter hoc dicitur. Potest autem attribui totalitas alicui formae tripliciter, secundum quod tribus modis convenit aliquid habere partes. Uno enim modo aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus, aut magnitudo. Uni autem formae non competit totalitas numeri, nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis quae per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei; sicut materia, & forma dicuntur partes compositi; genus, & differentia partes quodammodo speciei: & hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suae perfectionis, eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium, ita substantiae, & formae simplices habent perfectam speciem per seipsas. Tertio modo dicitur totum per comparationem ad partes virtutis, seu potestatis: quae quidem partes accipiuntur secundum divisionem operationum. Si qua igitur forma accipiatur quae dividitur per continui divisionem, & quaeratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, utpote utrum albedo sit in parte superficiei tota; si accipiatur per comparationem ad partes quantitativas (quae quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens) non est tota in qualibet parte, sed tota in toto, & pars in parte. Si autem quaeratur de totalitate quae pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte: nam aeque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto. Sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim potest tantum in disgregando albedo quae est in parte superficiei, sicut albedo quae est in tota superficie; sicut neque tantum potest calor qui est in parvo igne ad calefaciendum, sicut calor qui est in magno igne. Supposito autem ad praesens quod sit una tantum anima in corpore hominis (de hoc enim postea (art. seq.) quaeretur) dicendum, quod non divi-

viditur divisione quantitatis, quæ est numerus. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui, præcipue anima animalium perfectorum, quæ decisa non vivunt. Secus enim esset forte de animabus animalium anulosorum, in quibus est una anima in actu, & plures in potentia, ut Philosophus docet (II. de Anima com. xx.) Relinquitur igitur quod in anima hominis, & cuiuslibet animalis perfecti non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, & secundum potentiam, seu virtutem. Dicimus ergo, quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, anima autem secundum suam essentiam est forma corporis, & prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est, relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem, & potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim ex superioribus quæstionibus (art. 1. 2. & 5. huius quæst.) quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere, & velle. Unde intellectus, & voluntas non sunt actus alicuius organi corporalis; sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus, & potestas eius est in toto corpore; non autem in qualibet parte corporis, quia diversæ partes corporis sunt proportionatæ ad diversas operationes animæ. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte quæ respicit operationem quæ per illam partem corporis exercetur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem, oportet quod talis sit materia uniuscuiusque formæ ut competat operationi illius formæ, sicuti materiam serræ oportet esse ferream, quod competit ad opus serræ propter suam duritiem. Cum ergo anima propter suæ virtutis perfectionem possit in diversas operationes, necessarium est quod materia eius sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diversas operationes animæ quæ dicuntur organa: & propter hoc totum corpus, cui respondet principaliter anima ut forma, est organum; partes autem sunt propter totum: unde animæ non respondet pars corporis sicut proprium, & principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum. Unde non oportet quod qualibet pars (a) animæ sit corpus organicum, licet anima sit forma eius.

Ad secundum dicendum, quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse, & speciem materiæ, secundum quod congruit suæ operationi: & quia corpus perfectibile ab anima ad hoc quod congruat diversis operationibus animæ, requirit diversitatem in partibus; ideo licet sit una & simplex secundum suam essentiam, diversimoda partes corporis perficit.

Ad tertium dicendum, quod cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animæ est extra animam quæ est in hac parte corporis; non tamen sequitur quod animæ nihil sit extra hanc partem corporis, sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam: principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde, & per illam partem movet totum corpus: & hoc patet per exemplum quod ponit de rectore.

Ad quintum dicendum, quod motor cæli non circumscribitur loco secundum suam substantiam; sed Philosophus intendit ostendere ubi sit quantum ad principium movendi: & hoc modo quantum ad principium motus anima est in corde.

Ad sextum dicendum, quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio eius quod est sursum & deorsum, inquantum est principium quarumdam operationum: & similiter est in animalibus.

Ad septimum dicendum, quod ideo non quælibet pars ignis est ignis, quia omnes operationes animalis est animal, sicut quælibet pars ignis salvantur in qualibet parte ignis, non autem omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte eius, maxime in animalibus perfectis.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa concludit animam non esse totam in qualibet parte corporis secundum suam virtutem; quod dictum est esse verum.

Ad nonum dicendum, quod partes animæ accipiuntur a Philosopho non quantum ad essentiam animæ, sed quantum ad eius potestatem: & ideo dicit, quod sicut anima est in toto corpore, ita pars animæ in parte corporis: quia sicut totum corpus co-

(a.) *Forte* animalis, *vel* corporis.

ganicum se habet ut deserviat operationibus animae quae per corpus exercentur, ita se habet unum organum ad unam determinatam operationem.

Ad decimum dicendum, quod potentia animae radicatur in essentia; & ideo ubicumque est aliqua potentia animae, ibi est essentia animae. Quod ergo dicit Philosophus, quod si oculus animalis esset animal, visus esset anima eius, non intelligitur de potentia animae sine eius essentia; sicut & totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitivam.

Ad undecimum dicendum, quod cum anima operetur in alias partes corporis per aliquam unam potentiam, corpus autem disponatur ad hoc quod sit proportionatum esse animae per actionem animae, quae est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in II. de Anima (com. xxxvi.) necesse est quod dispositio aliarum partium, secundum quam sunt perfectibiles ab anima, dependeat ab una prima parte, videlicet a corde: & pro tanto vita aliarum partium dependet a corde, quia postquam desinit esse in aliqua parte debita dispositio, anima non unitur ei ut forma. Non autem propter hoc removetur quin anima sit immediate forma cuiuslibet partis corporie.

Ad duodecimum dicendum, quod non movetur, neque quiescit, moto, seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est, si aliquid movetur, & quiescit simul per accidens; sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet omnes potentiae radicentur in essentia animae, tamen quaelibet pars corporis recipit animam secundum suum modum: & ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias: neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes.

Ad decimumquartum dicendum, quod cum dicitur, unumquodque esse in alio secundum modum eius in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam eius. Non enim oportet ut id quod est in aliquo, habeat naturam, & proprietatem eius in quo est, sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphorae: unde nec oportet quod anima habeat istam naturam corporis, ut ubi est una pars eius, ibi sit alia.

Ad decimumquintum dicendum, quod animalia anulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta, & paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur in parte decisa vivente: unde cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma domus, sicut & aliae formae artificiales, est forma accidentalis: unde non dat esse, & speciem toti, & cuilibet parti: neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione. Anima autem est forma substantialis corporis, dans esse, & speciem toti, & partibus; & totum ex partibus constitutum, est unum simpliciter: unde non est simile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima quamvis sit una & simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes: & quia naturaliter dat esse, & speciem suo perfectibili inquantum est forma corporis secundum essentiam, ea autem quae sunt naturaliter sunt propter finem, oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus: & verum est quod propter huiusmodi diversitatem, cuius ratio est ex fine, & non ex forma tantum, in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile.

Ad decimumoctavum dicendum, quod simplicitas animae, & Angeli, non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo: & ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus, & anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate; & ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis: unde totum illud quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus; & animae, quae unitur ut forma, ut perfectibile unum: & sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita & anima in qualibet parte sui perfectibilis, tota.

CA-

ARTICULUS XI.

Utrum in homine anima rationalis, sensibilis, & vegetabilis sit una substantia.

I. Part. quaest. lxxvi. *art.* 3.

UNdecimo quaeritur, utrum in homine anima rationalis, sensibilis, & vegetabilis sit una substantia. Et videtur quod non. Ubicumque enim est actus animae, ibi est & anima. Sed in embryone actus animae vegetabilis praecedit actum animae sensibilis, & actus animae sensibilis actum animae rationalis. Ergo in concepto primum est anima vegetabilis quam sensibilis, & sensibilis quam rationalis; & ita non sunt idem secundum substantiam.

2. Sed dicebatur, quod actus animae vegetabilis, & sensibilis non est in embryone ab anima quae sit in embryone, sed a virtute in eo existente ab anima parentis. Sed contra. Nullum agens finitum agit sua virtute nisi secundum determinatam distantiam, ut patet in motu proiectionis: proiiciens enim usque ad locum determinatum proiicit secundum modum suae virtutis. Sed in embryone apparent motus, & operationes animae, quantumcumque parens distet, cuius tamen virtus finita est. Non igitur operationes animae sunt in embryone per virtutem animae parentis.

3. Praeterea. Philosophus dicit in Lib. de generat. animalium (II. cap. III.) quod embryo prius est animal quam homo. Sed animal non est nisi quod habet animam sensibilem; homo autem est per animam rationalem. Ergo ipsa anima sensibilis est prius in embryone quam anima rationalis, & non solum virtus eius.

4. Praeterea. Vivere, & sentire sunt operationes quae non possunt esse nisi a principio intrinseco: sunt enim actus animae. Ergo cum embryo vivat, & sentiat antequam habeat animam rationalem, vivere, & sentire non erunt ex anima exteriori parentis, sed ab anima intus existente.

5. Praeterea. Philosophus dicit in II. de Anima (com. XXXVI.) quod anima est causa corporis viventis non solum sicut forma, sed sicut efficiens, & finis. Sed non esset efficiens causa corporis, nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animae rationalis. Ergo ante infusionem animae rationalis est in embryone anima, & non solum animae virtus.

6. Sed dicebatur, quod formatio corporis fit ab anima, non quae est in embryone, sed ab anima parentis. Sed contra. Corpora viventia secundum motus proprios movent seipsa. Sed generatio corporis viventis est quidam motus eius proprius, cum eius principium proprium sit potentia generativa. Ergo secundum istum modum res viva movet seipsam. Sed movens seipsum componitur ex movente, & moto, ut probatur in VIII. Physic. (com. XXVIII. & XXX.) Ergo principium generationis, quod format corpus vivum, est anima quae est in embryone.

7. Praeterea. Manifestum est quod embryo augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, ut dicitur in IV. Physic. Cum ergo animal secundum locum moveat seipsum, movebit etiam seipsum secundum augmentum; & ita oportet quod in embryone sit principium talis motus, & non habeat hunc motum ab anima extrinseca.

8. Praeterea. Philosophus dicit in Lib. de generat. animalium (II. cap. III.) quod non potest dici, quod in embryone non sit anima; sed primo est ibi anima cibativa, postea sensitiva.

9. Sed dicebatur, quod hoc dicit Philosophus non quod sit ibi anima in actu, sed in potentia. Sed contra. Nihil agit nisi inquantum est actu. Sed in embryone sunt actiones animae. Ergo est ibi anima in actu; & ita relinquitur quod non sit tantum una substantia.

10. Praeterea. Impossibile est quod idem sit ab extrinseco, & intrinseco. Sed anima rationalis est in homine ab extrinseco, vegetabilis autem, & sensibilis ab intrinseco, idest a principio quod est in semine, ut pater per Philosophum in Lib. de generat. animalium (II. cap. III.) Ergo non est idem in homine secundum substantiam anima vegetabilis, sensibilis, & rationalis.

11. Praeterea. Impossibile est ut quod est substantia in uno, sit accidens in alio: unde dicit Philosophus in VIII. Metaph. quod calor non est forma substantialis ignis, cum sit accidens in aliis. Sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus. Non est ergo potentia tantum in homine, cum potentiae sint quaedam proprietates, & accidentia animae.

12. Praeterea. Homo est nobilius animal quam bruta animalia. Sed animal dicitur propter animam sensibilem. Ergo anima sensibilis est nobilior in homine quam in

brutis

brutis animalibus. Sed in brutis animalibus est quædam substantia, & non tantum potentia animæ. Ergo multo magis in homine est quædam substantia per se.

13. Præterea. Impossibile est quod idem secundum substantiam sit corruptibile, & incorruptibile. Sed anima rationalis est incorruptibilis; animæ vero sensibiles, & vegetabiles sunt corruptibiles. Ergo impossibile est quod anima rationalis, sensibilis, & vegetabilis sint idem secundum substantiam.

14. Sed dicebatur, quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. Sed contra. Corruptibile, & incorruptibile differunt secundum genus, ut dicit Philosophus in X. Metaphys. (com. xxvi.) Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensibilis in homine, & in equo; & ita cum animal dicatur per animam sensibilem, homo, & equus non essent in uno genere animalis; quod patet esse falsum.

15. Præterea. Impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale, & irrationale, quia contradictio non verificatur de eodem. Sed anima sensibilis, & vegetabilis sunt irrationales. Ergo non possunt idem esse in substantia cum anima rationali.

16. Præterea. Corpus est proportionatum animæ. Sed in corpore sunt diversa principia operationum animæ, quæ vocantur membra principalia. Ergo non est tantum una anima, sed plures.

17. Præterea. Potentiæ animæ naturaliter ab essentia animæ fluunt. Ab uno autem naturaliter non procedit nisi unum. Si ergo anima est una tantum in homine, non procederent ab ea vires quædam affixæ organis, & quædam non affixæ.

18. Præterea. Genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed genus hominis est animal, differentia vero rationale. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur quod non solum corpus, sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam rationalem per modum materiæ. Ergo non sunt idem in substantia anima rationalis, & anima sensibilis.

19. Præterea. Homo & equus conveniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem. Ergo conveniunt in anima sensibili. Sed anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo nec in homine.

20. Præterea. Si anima rationalis, sensibilis, & vegetabilis sint idem secundum substantiam in homine, oportet quod in quacumque parte est una earum, sit & alia. Hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur, & augentur; non autem anima sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo non sunt idem secundum substantiam.

Sed contra est quod dicitur in Lib. de eccles. dogmatibus (cap. xv.) *Neque duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Iacobus, & alii Syrorum scribunt; unam animalem qua animetur corpus, & aliam rationalem qua rationi ministret; sed dicimus unam eamdemque animam in homine quæ corpus sua societate vivificet, & semetipsam sua ratione disponat.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones, non solum modernorum, sed etiam antiquorum. Plato enim (Lib. XXXII. in dialogo de natura, & in dialogo de iusto) posuit diversas animas esse in corpore: & hoc quidem consequens erat suis principiis: posuit enim Plato quod anima unitur corpori ut motor, & non ut forma, dicens animam esse in corpore sicut est nauta in navi: ubi autem apparent diversæ actiones secundum genus, oportet ponere diversos motores, sicut in navi alius est qui gubernat, & alius qui remigat. Nec eorum diversitas repugnat unitati navis: quia sicut actiones ordinatæ sunt, ita & motores qui sunt in navi, ordinati sunt, unus sub alio. Et similiter non videtur repugnare unitati hominis, vel animalis, si sint plures animæ in uno corpore, ut motores ordinati sub invicem secundum ordinem operationum animæ. Sed secundum hoc cum ex motore, & mobili non fiat unum simpliciter & per se, homo non esset unum simpliciter & per se, neque animal; neque esset generatio, aut corruptio simpliciter, cum corpus accipit animam, vel amittit. Unde oportet dicere, quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma, ut etiam ex superioribus (art. 8. & 9.) manifestum est. Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia consequens est quod sint plures animæ in homine, & in animali. Posuerunt enim Platonici universalia esse formas separatas, quæ de sensibilibus prædicantur inquantum participata sunt ab eis, utpote Sortes dicitur animal inquantum participat ideam animalis, & homo inquantum participat ideam hominis: & secundum hoc relinquitur quod alia sit forma secundum essentiam, secundum quam Sortes dicitur esse ani-

animal, & alia secundum quam dicitur esse homo. Unde ad hoc sequitur quod anima sensibilis, & rationalis secundum substantiam differant. Sed hoc non potest stare: quia ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se: quia si de aliquo subiecto prædicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum prædicatur de altero per accidens; sicut de Sorte dicitur album secundum albedinem, & musicum secundum musicam: unde musicum de albo secundum accidens prædicatur. Si igitur Sortes dicatur homo, & animal secundum aliam & aliam formam, sequeretur quod hæc prædicatio, *homo est animal*, sit per accidens, & quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit tamen secundum diversas formas fieri prædicationem per se, quando habent ordinem ad invicem, ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus prædicandi per se non est, quia prædicatum ponatur in definitione subiecti, sed magis e converso. Superficies enim ponitur in definitione coloris sicut numerus in definitione paris. Si ergo hoc modo esset prædicatio per se hominis, & animalis, cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationem, si diversæ sint, sequetur quod animal non prædicabitur per se de homine, sed magis e contrario. Sequetur etiam aliud inconveniens. Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens, & aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Sortes esset animal, & rationale, indigerent hæc duo, ad hoc quod unirentur simpliciter, aliquo quod faceret ea unum. Unde cum hoc non sit assignare, remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum, & simpliciter multa; & ita etiam non erit homo ens simpliciter: quia unumquodque intantum est ens, inquantum est unum. Iterum aliud inconveniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale prædicatum, oportet quod forma secundum quam individuum substantiæ recipit prædicationem generis, sit forma substantialis; & ita oportet quod anima sensibilis, secundum quam Sortes dicitur animal, sit forma substantialis in eo; & sic necesse est quod det esse simpliciter corpori, & faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis, si est alia secundum substantiam, non facit hoc aliquid, nec esse simpliciter, sed solum esse secundum quid, cum adveniat rei iam subsistenti: unde non erit forma substantialis sed accidentalis; & sic non dabit speciem Sorti, cum etiam species sit prædicatum substantiale. Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quæ est rationalis, sensibilis, & vegetabilis: & hoc consequens est ei, quod in præcedentibus (art. 9. huius quæst. & quæst. præc. art. 3.) ostendimus de ordine formarum substantialium, scilicet quod nulla forma substantialis unitur materiæ mediante alia forma substantiali; sed forma perfectior dat materiæ quicquid dabat forma inferior, & adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, & ulterius aliquid: & propter hoc ipsa est in homine & vegetabilis, & sensibilis, & rationalis. Huic etiam attestatur, quod cum operatio unius potentiæ fuerit intensa, impeditur alterius operatio, & e contra fit redundantia ab una potentia in aliam: quod non esset, nisi omnes potentiæ in una essentia animæ radicarentur.

Ad primum ergo dicendum, quod supposito quod sit tantum una substantia animæ in corpore humano, diversimode ad hoc argumentum respondetur a diversis. Quidam enim dicunt, quod in embryone ante animam rationalem non est anima, sed quædam virtus procedens ab anima parentis, & ab huiusmodi virtute sunt operationes quæ in embryone apparent; quæ dicitur virtus formativa. Sed hoc non est omnino verum: quia in embryone apparet non solum formatio corporis, quæ potest attribui prædictæ virtuti, sed etiam aliæ operationes, quæ non possunt attribui nisi animæ, ut augeri, sentire, & huiusmodi. Posset tamen hoc sustineri, si prædictum principium activum in embryone pro tanto diceretur virtus animæ, non anima, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embryo est animal perfectum. Sed tunc eadem remanebit difficultas. Dicunt enim aliqui, quod primo in embryone sit anima vegetabilis quam sensibilis, & sensibilis quam rationalis, non tamen est alia & alia; sed primo quidem reducitur semen in actum animæ vegetabilis per principium activum, quod est in semine; quæ quidem anima in processu temporis magis ad ulteriorem producitur perfectionem per processum generationis, & ipsamet fit anima sensibilis; quæ quidem ulterius producitur in maiorem perfectionem a principio extrinseco, & fit anima rationalis. Sed secundum hanc positionem

nem sequetur quod ipsa substantia animæ (a) rationalis sit a principio activo quod est in semine; sed alia perfectio adveniat ibi ultimo a principio extrinseco; & ita sequeretur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis: non enim potest esse incorruptibile quod a virtute quæ est in semine causatur. Et ideo aliter dicendum est, quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex; sed succedunt sibi invicem multæ generationes, & corruptiones, sicut dicitur quod primo habet formam seminis, & secundo formam sanguinis, & sic deinceps quousque perficiatur generatio: & ideo cum corruptio, & generatio non sint sine abiectione, & additione formæ, oportet quod forma imperfecta quæ prius inerat, abiiciatur, & perfectior inducatur; & hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur, quod anima vegetabilis prius est in semine; sed illa abiicitur in processu generationis, & succedit alia, quæ non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad istam iterum additur alia quæ simul est vegetabilis, sensibilis, & rationalis.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ est in semine a patre, est virtus permanens ab intrinseco, non fluens ab extrinseco, sicut virtus moventis quæ est in proiectis: & ideo quantumcumque pater distet secundum locum, virtus quæ est in semine, operatur. Non enim virtus activa quæ est in semine, potest esse a matre, licet hoc quidam dicant, quod femina non est principium activum, sed passivum. Tamen quantum ad aliquid est simile: sicut enim virtus proiicientis, quæ est finita, movet motu locali usque ad determinatam distantiam loci, ita virtus generantis movet motu generationis usque ad determinatam formam.

Ad tertium dicendum, quod illa virtus habet rationem animæ, ut dictum est: & ideo ab ea embryo potest dici animal.

Et similiter dicendum ad quartum, quintum, sextum, septimum, & octavum.

Ad nonum dicendum, quod sicut anima est in embryone in actu, sed imperfecte, ita operatur secundum operationes imperfectas.

Ad decimum dicendum, quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animæ, quæ est simul vegetabilis, sensibilis, & rationalis, est ab extrinseco, ut iam dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali; sed potentia sensitiva est accidens in homine, sicut & in aliis animalibus.

Ad duodecimum dicendum, quod anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus: quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiam rationalis.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum eius substantia sit substantia animæ rationalis; licet forte potentiæ sensitivæ, quæ sunt actus corporis, non remaneant post corpus, ut quibusdam videtur.

Ad decimumquartum dicendum, quod si anima sensibilis quæ est in brutis, & anima sensibilis quæ est in homine, collocarentur secundum se in genere, vel specie, non essent unius generis; nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed id quod est in genere, & specie proprie, est compositum, quod utrobique est corruptibile.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis, & rationalis simul. Sed verum est quod potentiæ animæ sensitivæ, quædam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi; potentiæ autem animæ vegetabilis sunt penitus irrationabiles, quia non obediunt rationi, ut patet per Philosophum in I. Ethicor. (cap. ult.)

Ad decimumsextum dicendum, quod licet sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animæ, tamen omnia dependent a corde sicut a primo principio corporali.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ab anima humana inquantum unitur corpori, effluunt vires affixæ organis; inquantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixæ organis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut ex superioribus quæstionibus patet, ab una & eadem forma materia recipit diversos gradus perfectionis; & secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis, remanet adhuc materialis dispositio ad ulterioris perfectionis gradum: & sic secun-

 dum

(a) vel substantialis.

dum quod corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc ut materiale respectu ulterioris perfectionis: & secundum hoc animal, quod est genus, sumitur a materia; & rationale, quod est differentia, sumitur a forma.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut animal, inquantum animal, neque est rationale, neque irrationale; sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum: ita anima sensibilis, inquantum huiusmodi, neque rationalis, neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis.

Ad vicesimum dicendum, quod, licet una sit anima sensibilis, & vegetabilis, non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius, propter diversam partium dispositionem: ex quo etiam contingit quod nec omnes operationes animæ sensibiles exercentur per unam partem; sed visus per oculum, auditus per aures, & sic de aliis.

ARTICULUS XII.

Utrum anima sit sua potentia.

I. P. quæst. LXXVII. *art.* I.

DUodecimo quæritur, utrum anima sit suæ potentiæ. Et videtur quod sic. Dicitur enim in Lib. de spiritu & anima (cap. XIII. a med.) *Anima habet sua naturalia, & illa omnia est: potentiæ namque atque vires eius idem sunt quod ipsa. Habet accidentia, & illa non sunt suæ vires, & suæ virtutes non sunt: non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua iustitia, sua fortitudo.* Ex hoc expresse videtur haberi quod anima sit suæ potentiæ.

2. Præterea. In eodem Lib. (cap. XIII. in princ.) dicitur: *Anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus: dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus: quoniam omnia ista sunt anima.* Ex hoc etiam idem habetur quod prius.

3. Præterea. Bernardus dicit (Lib. meditat. cap. I.) *Tria quædam intueor in anima, memoriam, intelligentiam, & voluntatem; & hæc tria esse ipsam animam.* Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animæ. Ergo anima est suæ potentiæ.

4. Præterea. Augustinus dicit in VI. de Trin. (Lib. X. cap. XI.) quod memoria, intelligentia, & voluntas sunt una vita, una essentia. Sed non nisi essentia animæ. Ergo potentiæ animæ sunt idem quod eius essentia.

5. Præterea. Nullum accidens excedit suum subiectum. Sed memoria, intelligentia, & voluntas excedunt animam: non enim sui solum anima meminit, neque se solum intelligit, & vult, sed etiam alia. Ergo hæc tria non sunt accidentia animæ: sunt igitur idem quod essentia animæ, & eadem ratione aliæ potentiæ.

6. Præterea. Secundum hæc tria attenditur imago Trinitatis in anima. Sed anima est ad imaginem Trinitatis secundum seipsam, & non solum secundum eius accidentia. Ergo prædictæ potentiæ non sunt accidentia animæ: sunt igitur de essentia eius.

7. Præterea. Accidens est quod potest adesse, & abesse præter subiecti corruptionem. Sed potentiæ animæ non possunt abesse. Ergo non sunt accidentia animæ; & sic idem quod prius.

8. Præterea. Nullum accidens est principium substantialis differentiæ: quia differentia complet definitionem rei, quæ significat quid est res. Sed res potentiæ animæ sunt principia differentiarum substantialium: sensibile enim dicitur secundum sensum, rationale secundum rationem. Ergo potentiæ non sunt accidentia animæ, sed sunt ipsa anima, quæ est forma corporis: nam forma est principium substantialis differentiæ.

9. Præterea. Forma substantialis est virtuosior quam accidentalis. Sed accidentalis a seipsa agit, & non per aliam potentiam mediam. Ergo & substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis, potentiæ quibus agit, non sunt aliud quam ipsa.

10. Præterea. Idem est principium essendi, & operandi. Sed anima secundum seipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma. Ergo sua essentia est principium operandi. Sed potentia nihil est aliud quam principium operandi. Essentia igitur animæ est eius potentia.

11. Præterea. Substantia animæ, inquantum est in potentia ad intelligibilia, est intellectus possibilis; inquantum autem est actu,

actu, est agens. Sed esse actu, & esse in potentia non significant aliud quam ipsam rem quae est in potentia, & in actu. Ergo anima est intellectus agens, & possibilis; & eadem ratione est suae potentiae.

12. Praeterea. Sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles, ita anima intellectiva est in potentia ad formas intelligibiles. Sed materia prima est sua potentia. Ergo anima intellectiva est sua potentia.

13. Praeterea. Philosophus in Lib. Ethic. (IX. cap. IV.) dicit, quod homo est intellectus. Sed hoc non est nisi ratione animae rationalis. Ergo anima est intellectus; & eadem ratione est etiam suae potentiae.

14. Praeterea. Philosophus in II. de Anima (com. VI.) dicit, quod anima est actus primus, sicut scientia. Sed scientia est immediatum principium actus secundi, qui est considerare. Ergo anima est immediatum principium operationum suarum. Sed immediatum principium operationis dicitur potentia. Ergo anima est suae potentiae.

15. Praeterea. Omnes partes sunt consubstantiales toti, quia totum consistit ex partibus. Sed potentiae animae sunt partes eius, ut patet in II. de Anima (com. IX.) Ergo sunt substantiales animae, & non sunt accidentia.

16. Praeterea. Forma simplex non potest esse subiectum. Sed anima est forma simplex, ut supra (art. 6.) ostensum est. Ergo non potest esse subiectum accidentium. Potentiae ergo quae sunt in anima, non sunt eius accidentia.

17. Praeterea. Si potentiae sunt accidentia animae, oportet quod ab essentia eius fluant: accidentia enim propria causantur ex principiis subiecti. Sed essentia animae, cum sit simplex, non potest esse causa tantae diversitatis accidentium, quantum apparet in potentiis animae. Potentiae igitur animae non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit suae potentiae.

Sed contra. Sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim sicut se habent esse, & agere ad invicem; ita se habent potentia, & essentia. Sed in solo Deo idem est esse, & agere. Ergo in solo Deo idem est potentia, & essentia. Anima ergo non est suae potentiae.

Praeterea. Nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quaedam species qualitatis, ut patet in praedicamentis. Ergo potentiae naturales animae non sunt ipsa essentia animae.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima est suae potentiae; alii vero hoc negant dicentes, potentias animae esse quasdam proprietates ipsius. Et ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum, quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicuius, sive sit actio, sive passio: non quidem principium quod est subiectum agens, aut patiens; sed id quo agens agit, aut patiens patitur: sicut ars aedificativa est potentia in aedificatore, qui per eam aedificat, & calor in igne, qui calore calefacit, & siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia. Ponentes igitur quod anima sit suae potentiae, hoc intelligunt, quod ipsa essentia animae sit principium immediatum omnium operationum animae, dicentes, quod homo per essentiam animae intelligit, sentit, & alia huiusmodi operatur, & secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur: sensus quidem inquantum est principium sentiendi, intellectus autem inquantum est intelligendi principium, & sic de aliis; utpote si ignis calorem nominaremus potentiam liquefactivam, calefactivam, & desiccativam, quia haec omnia operatur. Sed haec opinio stare non potest. Primo quidem quia unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet quod agit: ignis enim calefacit non inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum: & exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo quod agitur, consideretur principium quo agitur: oportet enim utrumque esse conforme. Unde in II. Physic. (com. lxx.) dicitur, quod forma, & generans sunt idem specie. Cum ergo id quod agit, non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit, sit aliquid de essentia rei: & hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, & tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis; necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi

nisi qualitates activæ, & passivæ, quæ tamen agunt in virtute formarum substantialium: & propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam & in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquid agens quod directe & immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, & sicut Avicenna dicit (Lib. VIII. Metaph. cap. VII. & Lib IX. cap. V.) de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formæ substantiales in istis inferioribus; huiusmodi agens agit per suam essentiam: & sic non erit in eo aliud potentia activa, & eius essentia. De potentia vero passiva manifestum est quod potentia passiva quæ est ad actum substantialem, est in genere substantiæ, & quæ est ad actum accidentalem, est in genere accidentis per reductionem, sicut principium, & non sicut species completa: quia unumquodque genus dividitur per potentiam, & actum. Unde potentia homo est in genere substantiæ, & potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem quod potentiæ animæ, sive sint activæ, sive passivæ, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale: & similiter esse intelligens, vel sentiens actu, non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus, & sensus: & similiter esse magnum, vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia, & nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam, vel conservandam, sed per transmutationem materiæ: unde talis actio, sicut & aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo quod ipsa essentia animæ non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principiis accidentalibus: unde potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, sed proprietates eius. Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animæ, quæ sunt genere diversæ, & non possunt reduci ad unum principium immediatum; cum quædam earum sint actiones, & quædam passiones, & aliis huiusmodi differentiis differant; quæ oportet attribui diversis principiis. Et ita cum essentia animæ sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat plures, & diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum: potentia enim ad actum dicitur correlative: unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum. Et inde est quod Philosophus in VI. Ethic. (cap. I. & IX.) dicit, quod scientificum animæ quod est necessariorum, & ratiocinativum quod est contingentium, sunt diversæ potentiæ: quia necessarium, & contingens genere differunt.

Ad primum ergo dicendum, quod liber iste de spiritu & anima, non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse: nec est multum curandum de his quæ in eo dicuntur. Si tamen sustineatur, potest dici, quod anima est suæ potentiæ, vel suæ vires, quia sunt naturales proprietates eius. Unde in eodem Lib. dicitur, quod omnes potentiæ sunt una anima, proprietate quidem diversæ, sed potentia una: & est similis modus dicendi, sicut si diceretur, quod calidum, lucidum, & leve sunt unus ignis.

Et similiter dicendum ad secundum, tertium, & quartum.

Ad quintum dicendum, quod accidens non excedit subiectum in essendo, excedit tamen in agendo: calor enim ignis exteriora calefacit: & secundum hoc potentiæ animæ excedunt ipsam, inquantum anima intelligit, & diligit non solum se, sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc rationem comparans notitiam, & amorem ad mentem, non ut ad cognoscentem, & ad amantem, sed ut ad cognitum, & amatum. Si enim secundum hanc habitudinem compararet ad ipsam ut accidentia ad subiectum, sequeretur quod anima non cognosceret, & amaret nisi se. Unde fortassis secundum hunc intellectum dixit, quod sunt una vita, una essentia: quia notitia in actu est quodammodo cognitum, & amor in actu est quodammodo ipsum amatum.

Ad sextum dicendum, quod imago Trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam: sic enim repræsentatur una essentia in tribus personis, licet deficienter. Si autem anima esset suæ potentiæ, non esset distinctio potentiarum ab invicem nisi solis nominibus: & sic non repræsentaretur convenienter distinctio personarum quæ est in divinis.

Ad septimum dicendum, quod tria sunt genera accidentium: quædam enim causantur ex principiis speciei; & dicuntur propria, sicut risibile homini: quædam vero

ro causantur ex principiis individui; & hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subiecto, & hae sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum, & femininum, & alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, & haec sunt accidentia separabilia, ut sedere, & ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei, & ita non cadit in definitione rei: unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei; potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus; sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed & individuum. Potentiae vero animae sunt accidentia, sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile, neque intelligibile.

Ad octavum dicendum, quod sensibile, & rationale secundum quod sunt differentiae essentiales, non sumuntur a sensu, & intellectu, sed ab anima sensitiva, & intellectiva.

Ad nonum dicendum, quod quare forma substantialis non sit immediatum principium actionis in agentibus inferioribus, ostensum est (in corp. art)

Ad decimum dicendum, quod anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiae virtute animae, sicut & qualitates elementorum in virtute formarum substantialium.

Ad undecimum dicendum, quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles; sed ista potentia non est essentia animae, sicut nec potentia ad statuam quae est in aere, est essentia aeris: esse enim actu, & potentia non sunt de essentia rei, quoniam actus non est essentialis.

Ad duodecimum dicendum, quod materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma; & ideo ipsa potentia est ipsa essentia eius.

Ad decimumtertium dicendum, quod homo dicitur intellectus esse, quia intellectus dicitur id quod est potius in homine, sicut civitas dicitur esse rector civitatis; non tamen hoc dictum est, eo quod essentia animae sit ipsa potentia intellectus.

Ad decimumquartum dicendum, quod similitudo inter animam & scientiam attenditur secundum quod utraque est actus primus, non autem quantum ad omnia: unde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum, sicut scientia.

Ad decimumquintum dicendum, quod potentiae animae non sunt partes essentiales animae quasi constituentes essentiam eius, sed partes potentiales, quia virtus animae distinguitur per huiusmodi potentias.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma simplex quae non est subsistens, vel si subsistit, quae est actus purus, non potest esse subiectum accidentis. Anima autem est forma subsistens, & non est actus purus, loquendo de anima humana: & ideo potest esse subiectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus, & voluntatis. Potentiae autem sensitivae, & nutritivae partis sunt in composito sicut in subiecto: quia cuius est actus, eius est potentia, ut patet per Philosophum in Lib. de somn. & vigilia (cap. 1. ante med.)

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia, & actus, & habet diversam habitudinem ad res; diversimode etiam comparatur ad corpus: & propter hoc ab una essentia animae possunt procedere diversae potentiae.

ARTICULUS XIII.

Utrum potentiae distinguantur per obiecta.

I. P. quaest. LXXVII. *art.* 3.

Tertiodecimo quaeritur de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per obiecta. Et videtur quod non. Quia contraria sunt quae maxime distant. Sed contrarietas obiectorum non diversificat potentias: eadem enim potentia albi, & nigri est visus. Ergo nulla differentia obiectorum diversificat potentias.

2. Praeterea. Magis differunt quae differunt secundum substantiam, quam quae differunt secundum accidens. Sed homo, & lapis differunt secundum substantiam; sonus autem, & coloratum differunt secundum accidens. Cum igitur homo, & lapis ad eamdem potentiam pertineant, multo magis sonus, & coloratum; & ita nulla differentia obiectorum facit differre potentias.

3. Praeterea. Si differentia obiectorum esset causa diversitatis potentiarum, oporteret quod unitas obiecti esset causa identitatis in potentiis. Videmus autem quod idem obiectum ad diversas potentias se habet: idem

idem enim est quod intelligitur, & desideratur: bonum enim intelligibile est obiectum voluntatis. Ergo differentia obiectorum non est causa diversitatis potentiarum.

4. Praeterea. Ubi est eadem causa, est idem effectus. Si ergo obiecta diversa diversificarent potentias aliquas, oporteret quod diversitatem facerent ubique in potentiis. Hoc autem non videmus: nam quaedam obiecta diversa comparantur quidem ad diversas potentias, sicut sonus, & color ad auditum, & visum: & iterum ad unam potentiam, scilicet ad imaginationem, & intellectum. Relinquitur ergo quod differentia obiectorum non sit causa diversitatis potentiarum.

5. Praeterea. Habitus sunt perfectiones potentiarum: perfectibilia enim distinguuntur per perfectiones proprias. Ergo potentiae distinguuntur secundum habitus, & non secundum obiecta.

6. Praeterea. Omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed potentiae animae sunt in organis corporeis: sunt enim actus organorum. Ergo distinguuntur secundum organa corporis, & non secundum obiecta.

7. Praeterea. Potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius. Proprietates autem rei fluunt ab essentia eius. Ab uno autem non est nisi unum immediate. Ergo una sola potentia animae est prima fluens ab essentia animae, & mediante ea fluunt aliae secundum aliquem ordinem: ergo potentiae animae differunt secundum originem, & non secundum obiecta.

8. Praeterea. Si potentiae animae sunt diversae, oportet quod una earum oriatur ab alia: quia non possunt omnes oriri ab essentia animae immediate, cum sit una, & simplex. Sed impossibile videtur quod una potentia animae oriatur ex alia, tum quia omnes potentiae animae sunt simul, tum etiam quia accidens oritur a subiecto; unum autem accidens non potest esse subiectum alterius. Non ergo possunt esse diversae potentiae animae per diversitatem obiectorum.

9. Praeterea. Quanto aliqua substantia est altior, tanto eius virtus est maior, & per consequens minus multiplicata: quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in Lib. de causis (prop. XVII.) Anima autem inter omnia inferiora est sublimior. Ergo virtus eius est magis una, & tamen ad plura se habens. Non ergo multiplicatur secundum differentiam obiectorum.

10. Praeterea. Si diversitas potentiarum animae est secundum differentiam obiectorum, oportet etiam quod ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum. Hoc autem non videtur: nam intellectus, cuius obiectum est quod quid est, & substantia, est posterior sensu, cuius obiecta sunt accidentia, ut color, & sonus; tactus autem est prior visu, cum tamen visibile sit prius, & communius tangibili. Ergo nec diversitas potentiarum est solum secundum differentiam obiectorum.

11. Praeterea. Omne appetibile est sensibile, vel intelligibile. Intelligibile autem est perfectio intellectus, & sensibile perfectio sensus. Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus, & sensus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitivam praeter sensitivam.

12. Praeterea. Appetitus non est nisi voluntas irascibilis, & concupiscibilis. Sed voluntas est in intellectu, irascibilis, & concupiscibilis in sensu, ut dicitur in III. de Anima (com. XLII.) Ergo potentia appetitiva non est ponenda praeter sensitivam, & intellectivam.

13. Praeterea. Philosophus probat in III. de Anima (com. XLVIII.) quod principia motus localis in animalibus sunt sensus, sive imaginatio, & intellectus, & appetitus. Sed potentia in animalibus nihil aliud est quam principium motus. Ergo potentia motiva non est praeter cognoscitivam, & appetitivam.

14. Praeterea. Potentiae animae ordinantur ad aliquid altius quam est natura; alias in omnibus corporibus naturalibus essent vires animae. Sed potentiae quae attribuuntur animae vegetabili, non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura: ordinantur enim ad conservationem speciei per generationem, & conservationem individui per nutrimentum, & perfectam quantitatem per augmentum; quae omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad huiusmodi ordinandae sunt potentiae animae.

15. Praeterea. Quanto aliqua virtus est altior, tanto una existens ad plura se extendit. Sed virtus animae est supra virtutem naturae. Cum igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, & det ei debitam quantitatem, & conservet ipsum in esse, videtur hoc fortius quod anima una virtute

virtute operetur. Non igitur sunt diversæ potentiæ generativa, nutritiva, & augmentativa.

16. Præterea. Sensus est cognoscitivus accidentium. Sed aliqua alia accidentia magis ad invicem differunt quam sonus, & color, & huiusmodi, quæ sunt non solum in eodem genere qualitatis, sed etiam in eadem specie, quæ est tertia. Si igitur potentiæ distinguuntur secundum differentiam obiectorum, non deberent potentiæ animæ distingui penes huiusmodi accidentia, sed magis penes alia quæ magis distant.

17. Præterea. Cuiuslibet generis est una contrarietas prima. Si igitur penes diversa genera qualitatum possibilium diversificantur potentiæ sensitivæ, videtur quod ubicumque sunt diversæ contrarietates, sint diversæ potentiæ sensitivæ. Sed hoc alicubi invenitur: visus enim est albi, & nigri; auditus gravis, & acuti: alicubi vero non: tactus enim est calidi, & frigidi, humidi, & sicci, mollis, & duri, & huiusmodi. Ergo potentiæ non distinguuntur penes obiecta.

18. Præterea. Memoria non videtur esse alia potentia a sensu: est enim passio primi sensitivi, secundum Philosophum. Obiecta tamen eorum differunt, quia obiectum sensus est præsens, obiectum vero memoriæ præteritum. Ergo potentiæ non distinguuntur penes obiecta.

19. Præterea. Omnia quæ cognoscuntur per sensum, cognoscuntur etiam per intellectum, & alia plura. Si igitur potentiæ sensitivæ distinguuntur secundum pluralitatem obiectorum, oportet etiam quod intellectus distinguatur secundum diversas potentias, sicut & sensus; quod patet esse falsum.

20. Præterea. Intellectus possibilis, & agens sunt diversæ potentiæ, ut supra (art. 3. 4. & 5.) ostensum est. Sed idem est obiectum utriusque. Non igitur potentiæ distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

Sed contra est quod dicitur in II. de Anima (com. XXXIII.) quod potentiæ distinguuntur per actus, & actus per obiecta.

Præterea. Perfectibilia distinguuntur penes perfectiones. Sed obiecta sunt perfectiones potentiarum. Ergo potentiæ distinguuntur penes obiecta.

Respondeo dicendum, quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum: unde oportet quod per actum definiatur potentia, & secundum diversitatem actuum diversificentur potentiæ. Actus autem ex obiectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, obiecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, obiecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis: nam calefacere, & infrigidare distinguuntur quidem secundum quod huius principium est calor, illius autem frigus, & iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctionem obiectorum attenditur distinctio potentiarum animæ. Oportet tamen attendere distinctionem obiectorum secundum quod obiecta sunt differentiæ actionum animæ, & non secundum aliud: quia in nullo genere species diversificatur nisi differentiis, quæ per se dividunt genus. Non enim albo, & nigro distinguuntur species animalis; sed rationali, & irrationali. Oportet autem in actionibus animæ tres gradus considerare. Actio enim animæ transcendit actionem naturæ in rebus (a) inanimatis operantis; sed hoc contingit quantum ad duo, scilicet quantum ad modum agendi, & quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animæ transcendat operationem, vel actionem naturæ inanimati, quia cum actio animæ sit actio vitæ, vivum autem est quod seipsum movet ad operandum, oportet quod omnis operatio animæ sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturæ inanimati: oportet enim quod sit, esse naturale, & quæ ad ipsum requiruntur, sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis; sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco; & huiusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiæ animæ vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva. Hæc autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; & propter hoc prædictæ vires animæ dicuntur naturales. Sunt autem aliæ altiores

(a) Al. animatis.

res actiones animæ, quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens, & intelligens. Oportet enim esse diversum gradum huiusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis; sed tamen secundum singularitatem, & conditiones individuales, quæ consequuntur materiam: & iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem, & perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia, & conditionibus materiæ abstractas, & absque organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, & habet motum, aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur; ita ad formam etiam sensibilem, vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem sive per sensum, sive per intellectum comprehensam; quæ quidem pertinet ad potentiam appetitivam: & iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam, & hoc pertinet ad potentiam motivam. Ad perfectam autem sensus cognitionem, quæ sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus; & hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo quod de sensibilibus perceptis diiudicet, & ea ab invicem discernat; quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quæ dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilium receptæ conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum præsentiam, sed etiam postquam abierint, & hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam & in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, & aliud conservandi: nam quæ sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa. Huiusmodi autem potentia dicitur imaginatio, sive phantasia. Quarto autem requiruntur intentiones aliquæ, quas sensus non apprehendit, sicut nocivum, & utile, & alia huiusmodi. Et ad hæc quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo, & conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum: unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur æstimativa naturalis, in homine autem vis cogitativa, quæ est collativa intentionum particularium: unde & ratio particularis dicitur, & intellectus passivus. Quinto autem requiritur quod ea quæ prius fuerunt apprehensa per sensus, & interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem, quæ in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione, & studio: unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari: quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam; actus autem memorativæ potentiæ est e contrario secundum motum ab anima ad res: diversi autem motus diversa principia motiva requirunt; principia autem motiva potentiæ dicuntur. Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur, necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia, necesse est gradum, & ordinem immutationum, quibus immutantur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad immateriales immutationes. Sunt igitur quædam sensibilia quorum species licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Huiusmodi autem sunt qualitates, quæ sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus, sicut calidum, frigidum, humidum, & siccum, & alia huiusmodi. Quia igitur huiusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum; necesse est quod huiusmodi sensibilia contingendo sentiantur, propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quædam sensibilia quæ quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis, quam ex parte sentientis; & hoc pertinet ad gustum: licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen hæc immutatio non est sine aliquali transmutatione tam saporosi, quam etiam organi gustus, & præcipue secundum humectationem. Alio modo sic

quod

quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Huiusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem, & alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus, vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu: unde auditus, & odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt; gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia quæ immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux, & color, quorum est visus: unde visus est altior inter omnes sensus, & universalior: quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus, & incorruptibilibus. Similiter autem vis appetitiva, quæ consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur: quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui, & conveniens; & ad hoc est vis concupiscibilis: vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum: quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum, sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili repellendo impedientia; & ad hoc ordinatur vis irascibilis. Vis autem motiva, cum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum, qui vel competunt diversis animalibus, quorum quædam sunt reptilia, quædam volatilia, quædam gressibilia, quædam alio modo mobilia; vel etiam secundum diversas partes eiusdem animalis: nam singulæ partes habent quosdam proprios motus. Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas, & appetitivas. Motiva autem communis est & sensui, & intellectui: nam idem corpus eodem motu movetur ab utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias, scilicet intellectum agentem, & possibilem, ut ex superioribus patet. Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animæ, scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam, & rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum, scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, & motivum secundum locum; & horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria maxime differunt, sed in eodem genere. Diversitas autem obiectorum secundu genus convenit diversitati potentiarum, quia & genus quodammodo in potentia est, & ideo contraria referuntur ad eamdem potentiam.

Ad secundum dicendum, quod licet sonus, & color sint diversa accidentia, tamen per se differunt quantum ad immutationem sensus, ut dictum est; non autem homo, & lapis, quia eis eodem modo immutatur sensus: & ideo homo, & lapis differunt per accidens, inquantum sentiuntur, licet differant per se, inquantum sunt substantiæ. Nihil enim prohibet differentiam aliquam esse per se comparatam ad unum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens, sicut album, & nigrum per se differunt in genere coloris, non autem in genere substantiæ.

Ad tertium dicendum, quod eadem res comparatur ad diversas potentias animæ, non secundum eamdem rationem obiecti, sed secundum aliam & aliam.

Ad quartum dicendum, quod quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit: unde habet communiorem rationem obiecti: & inde est quod quædam (a) conveniunt in ratione obiecti superioris potentiæ, quæ distinguuntur in ratione obiecti quantum ad potentias inferiores.

Ad quintum dicendum, quod habitus non sunt perfectiones potentiarum, propter quas sunt potentiæ, sed sicut quibus aliqualiter se habent ad ea propter quæ sunt, idest ad obiecta: unde potentiæ non distinguuntur penes habitus, sed penes obiecta; sicut nec artificialia, penes obiecta, sed penes fines.

Ad sextum dicendum, quod potentiæ non sunt propter organa, sed magis e converso: unde magis distinguuntur organa penes obiecta quam e converso

Ad septimum dicendum, quod anima habet aliquem præcipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile; habet autem & alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua obiecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, & sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animæ ex alia per comparationem ad obiecta:

(a) Al. sunt.

iecta: unde potentias animæ distingui per potentias, & obiecta non est contrarium.

Ad octavum dicendum, quod licet accidens non possit esse per se subiectum accidentis, tamen subiectum subiicitur uni accidenti mediante alio, sicut corpus colori mediante superficie; & sic unum accidens oritur ex subiecto mediante alio, & una potentia ab essentia animæ mediante alia.

Ad nonum dicendum, quod anima una virtute in plura potest quam res naturalis, sicut visus apprehendit omnia visibilia; sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes quam res inanimata: unde oportet quod habeat plures potentias.

Ad decimum dicendum, quod ordo potentiarum animæ est secundum ordinem obiectorum. Sed utrobique potest attendi ordo vel secundum perfectionem, & sic intellectus est prior sensu; vel secundum generationis viam, & sic est sensus prior intellectu: quia in generationis via prius inducitur accidentalis dispositio quam forma substantialis.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile, ut est intelligibile: appetit enim naturaliter intellectus intelligere, & sensus sentire. Sed quia res sensibilis, vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum, & ad intelligendum, sed etiam ad aliquid aliud; ideo præter sensum, & intellectum necesse est esse appetitivam potentiam.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas est in ratione inquantum sequitur apprehensionem rationis; operatio vero voluntatis pertinet ad eumdem gradum operationis potentiarum animæ, sed non ad idem genus: & similiter est dicendum de irascibili, & concupiscibili respectu sensus.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus, & appetitus movent sicut imperantes motum; sed oportet esse potentiam motivam quæ motum exequatur, secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus, & intellectus, vel sensus.

Ad decimumquartum dicendum, quod potentiæ animæ vegetabilis dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi quod natura facit in corporibus; sed dicuntur vires animæ, quia altiori modo hoc faciunt, ut supra dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod res naturalis inanimata simul recipit speciem, & debitam quantitatem; quod non est possibile in rebus viventibus, quas oportet in principio generationis esse modicæ quantitatis, quia generantur ex semine; & ideo oportet quod præter vim generativam in eis sit vis augmentativa, quæ perducat ad debitam quantitatem. Hoc autem fieri oportet per hoc quod aliquid convertatur in substantiam augmentandi, & sic additur ei. Hæc autem conversio fit per calorem, qui etiam convertit id quod extrinsecus apponitur, & resolvit etiam quod inest. Unde ad conservationem individui, ut continuo restauretur deperditum, & addatur quod deest ad perfectionem quantitatis, & quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiva, quæ deservit & augmentativæ, & generativæ: & propter hoc individuum conservat.

Ad decimumsextum dicendum, quod sonus, & color, & huiusmodi differunt secundum diversum modum immutationis sensus, non autem sensibilia diversorum generum: & ideo penes ea non diversificantur potentiæ sensitivæ.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quia contrarietates quarum est tactus cognoscitivus, non reducuntur in aliquod unum genus, sicut diversæ contrarietates quæ possunt considerari circa visibilia, reducuntur in unum genus coloris; ideo Philosophus determinat in II. de Anima (com. lxii. lxiii. lxiv.) quod tactus non est unus sensus, sed plures. Sed tamen omnes conveniunt in hoc quod non per medium extrinsecum sentiunt; & omnes dicuntur tactus, ut sit unus sensus genere divisus in plures species. Posset tamen dici, quod esset simpliciter unus sensus, quia omnes contrarietates quarum tactus est cognoscitivus, cognoscuntur per se: cognoscunt enim se invicem, & reducuntur in unum genus, sed est innominatum: nam & genus proximum calidi, & frigidi innominatum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum potentiæ animæ sint proprietates quædam, per hoc quod dicitur memoria esse passio primi sensitivi, non excluditur quin memoria sit alia potentia a sensu, sed ostenditur ordo eius ad sensum.

Ad decimumnonum dicendum, quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus, & est cognoscitivus particularium; intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali, & est cognoscitivus universalium: & ideo aliqua diversitas obiectorum requirit diversitatem potentiarum in parte sensitiva, quæ non requirit diversitatem potentiarum in parte intellectiva. Recipere enim, & retinere in rebus materia-

ria-

tialibus non est secundum idem; sed in immaterialibus secundum idem est: & similiter secundum diversos modos immutationis oportet (a) diversificari sensum, non autem intellectum.

Ad vicesimum dicendum, quod idem obiectum, scilicet intelligibile in actu, comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo; ad intellectum vero possibilem, ut movens ipsum: & sic patet quod non secundum eamdem rationem idem comparatur ad intellectum agentem, & possibilem.

ARTICULUS XIV.

Utrum anima humana sit immortalis.

I. Part. quaest. lxxv *art.* 6.

QUartodecimo quæritur de immortalitate animæ humanæ. Et videtur quod sit corruptibilis. Dicitur enim Eccle. III. 19. *Unus est interitus hominis, & iumentorum, & aequa utriusque conditio.* Sed iumenta cum intereunt, interit eorum anima. Ergo cum homo interierit, anima eius corrumpitur.

2. Præterea. Corruptibile, & incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X. Metaph. (com. xxvi.) Sed anima humana, & anima iumentorum non differunt secundum genus: quia nec homo a iumentis genere differt. Ergo anima hominis, & anima iumentorum non differunt secundum corruptibile, & incorruptibile. Sed anima iumentorum est corruptibilis. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

3. Præterea. Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fidei cap. III.) quod Angelus est gratia, non natura immortalitatem suscipiens. Sed Angelus non est inferior anima. Ergo anima non est naturaliter immortalis.

4. Præterea. Philosophus probat in VIII. Phys. (com. VIII.) quod primum movens est infinitæ virtutis, quia movet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur quod virtus eius sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. Ergo sequitur quod essentia animæ sit infinita, si sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile, quia sola essentia divina est infinita. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

5. Sed diceretur, quod anima est incorruptibilis non per essentiam propriam, sed per virtutem divinam. Sed contra. Illud quod non competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale. Sed corruptibile, & incorruptibile essentialiter prædicantur de quibuscumque dicuntur, ut dicit Philosophus in X. Metaph. (com. xxvi.) Ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

6. Præterea. Omne quod est, aut est corruptibile, aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

7. Præterea. Omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. Ergo non habet esse post non esse, quod est contra fidem.

8. Præterea. Augustinus dicit (Lib. XIX. de civit. Dei cap. xxvi.) quod sicut Deus est vita animæ, ita anima est vita corporis. Sed mors est privatio vitæ. Ergo per mortem anima privatur, & tollitur.

9. Præterea. Forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis, non potest esse nisi in corpore: ergo perit perempto corpore.

10. Sed diceretur, quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam. Sed contra. Anima non est forma corporis per accidens; alioquin cum anima constituat hominem secundum quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quicquid autem competit alicui non per accidens, convenit ei secundum suam essentiam. Ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma, est corruptibilis, & secundum suam essentiam erit corruptibilis.

11. Præterea. Quæcumque conveniunt ad unum esse, ita se habent quod corrupto uno corrumpitur aliud. Sed anima, & corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominis. Ergo corrupto corpore corrumpitur anima.

12. Præterea. Anima sensibilis, & anima rationalis sunt unum secundum substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. Ergo & rationalis.

13. Præterea. Forma debet esse materiæ proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus

(a) al. diversificare.

pus sit corruptibile, & anima erit corruptibilis.

14. Præterea. Si anima potest a corpore separari, oportet quod sit aliqua operatio eius sine corpore, eo quod nulla substantia est otiosa. Sed nulla operatio potest esse animæ sine corpore, neque etiam intelligere, de quo magis videtur: quia non est intelligere sine phantasmate, ut Philosophus dicit (Lib. III. de Anima text. xxx.) phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

15. Præterea. Si anima humana sit incorruptibilis, hoc non erit nisi quia est intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat: quia id quod est supremum inferioris naturæ, imitatur aliqualiter actionem naturæ superioris, sed ad eam non pervenit; sicut simia imitatur aliqualiter operationem hominis, non tamen ad eam pertingit: & similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium, quæ est intelligere, sed ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem.

16. Præterea. Ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia, vel plurima eorum quæ sunt in specie. Sed paucissimi homines perveniunt ad hoc quod sint intelligentes. Ergo intelligere non est propria operatio animæ humanæ; & ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem, eo quod sit intellectualis.

17. Præterea. Philosophus dicit in I. Phys. (com. xxxvii.) quod omne finitum consumitur, semper ablato quodam. Sed bonum naturale animæ est finitum bonum. Cum ergo per aliquod peccatum minuatur bonum naturale animæ humanæ, videtur quod tandem totaliter tollatur; & sic anima humana quandoque corrumpitur.

18. Præterea. Ad debilitatem corporis anima debilitatur, ut patet in eius operationibus. Ergo & ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

19. Præterea. Omne quod est ex nihilo, est vertibile in nihil. Sed anima humana ex nihilo creata est. Ergo vertibilis est in nihil; & sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

20. Præterea. Manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitæ corporis. Si ergo anima semper manet, videtur quod corpus semper vivat; quod patet esse falsum.

21. Præterea. Omne quod est per se subsistens, est hoc aliquid in genere, vel specie collocatum. Sed anima humana, ut videtur, non est hoc aliquid, nec collocatur in specie, vel genere tamquam individuum, vel species, cum sit forma: esse enim in genere, vel specie convenit composito, non materiæ, neque formæ, nisi per reductionem. Ergo anima humana non est per se subsistens; & ita corrupto corpore remanere non potest.

Sed contra est quod dicitur Sapient. II. 23. *Deus fecit hominem inexterminabilem, & ad imaginem suæ similitudinis fecit illum*. Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, idest incorruptibilis, secundum quod est ad imaginem Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum animam, ut Augustinus dicit in Lib. de Trinit. (Lib. X. cap. 1.) Ergo anima humana est incorruptibilis.

Præterea. Omne quod corrumpitur, habet contraria, vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est omnino absque contrarietate: quia illa etiam quæ sunt contraria in se, in anima non sunt contraria, rationes enim contrariorum in anima contrariæ non sunt. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Præterea. Corpora cælestia dicuntur esse incorruptibilia, quia non habent materiam qualem generabilia, & corruptibilia. Sed anima humana omnino est immaterialis; quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. Ergo anima est incorruptibilis.

Præterea. Philosophus dicit (Lib. II. de Anima text. xxi.) quod intellectus separatur sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars animæ, ut ipse dicit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Respondeo dicendum, quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo; sicut ab homine non removetur quod sit animal; neque a numero quod sit par, vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam: unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia & forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest; sed per accidens.

dens corrupto composito corrumpitur, inquantum deficit esse compositi quod est per formam; si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo: unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit, est forma habens esse in se, & non solum sicut quo aliquid est. Intelligere enim, ut Philosophus probat in III. de Anima (com. VI.) non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium, praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus, est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est: quae enim per se habent esse, per se operantur; quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem: non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod huiusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia & forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter; quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia, & a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse: unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod etiam Philosophus dicit (Lib. III de Anima com. x.) quod intellectus est quoddam divinum, & perpetuum. Ostensum est autem in praecedentibus quaestionibus quod principium intellectivum quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata, sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae. Unde relinquitur ex praedictis quod anima humana sit incorruptibilis. Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid praemissorum. Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia & forma compositum. Alii vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, & sic non habet esse elevatum supra corpus: unde non est forma habens esse. Alii vero posuerunt intellectum quo homo intelligit, esse substantiam separatam. Quae omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem. Signum autem huius ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte intellectus, quia ea etiam quae sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. Secundo ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitum esse perpetuitatis: & hoc rationabiliter, quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, & non hic & nunc, appetatur esse simpliciter, & secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon in Lib. Eccle. loquitur quasi concionator, nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici, quod unus dicitur interitus hominis, & iumentorum, quantum ad corruptionem compositi, quae utrobique est per separationem animae a corpore; licet post separationem anima humana remaneat, non autem anima iumentorum.

Ad secundum dicendum, quod si anima humana, & anima iumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent secundum naturalem generis considerationem: sic enim corruptibile, & incorruptibile necesse est genere differre, licet in aliqua ratione communi possent convenire; ex quo & in uno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est, tam illud cuius pars est anima huma-

na,

na, quam illud cuius pars est anima iumentorum: & propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autem quae est secundum electionem, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima, quam Angelus habent per gratiam.

Ad quartum dicendum, quod esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis. Licet ergo quod aliquid possit movere infinito tempore, demonstraret infinitatem virtutis moventis; tamen quod aliquid possit esse tempore infinito, non demonstrat infinitatem formae, per quam aliquid est, sicut nec hoc quod dualitas semper est par, ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito, demonstrat virtutem infinitam eius quod est causa essendi.

Ad quintum dicendum, quod corruptibile, & incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam, sicut principium formale, vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod anima habet virtutem ut sit semper; sed illam virtutem non semper habuit: & ideo non oportet quod semper fuerit, sed quod in futurum numquam deficiat.

Ad octavum dicendum, quod anima dicitur forma corporis, inquantum est causa vitae, sicut forma est principium essendi: vivere enim viventibus est esse, ut dicit Philosophus in II. de Anima (comm. xxxvii.)

Ad nonum dicendum, quod anima est talis forma, quae habet esse non dependens ab eo cuius est forma; quod operatio ipsius ostendit, ut dictum est (art. 8. & 9.)

Ad decimum dicendum, quod licet anima per suam essentiam sit forma, tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma; sicut intelligere non convenit homini inquantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.

Ad undecimum dicendum, quod licet anima, & corpus conveniat ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima, ita quod anima humana esse suum in quo subsistit, corpori communicat, ut ex praemissis quaestionibus ostensum est: & ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

Ad duodecimum dicendum, quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est; sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum est materia animae humanae proportionata quantum ad operationes eius; sed corruptio, & alii defectus accidunt ex necessitate materiae, ut supra (artic. 8.) ostensum est. Vel potest dici, quod corruptio advenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturae.

Ad decimumquartum dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum praesentis vitae, in quo homo intelligit per animam; alius autem modus erit intelligendi animae separatae.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiae superiores intelligunt, pervenit tamen ad intelligendum aliquo modo, qui sufficit ad incorruptibilitatem eius ostendendam.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet pauci perveniant ad perfecte intelligendum, tamen ad aliqualiter intelligendum omnes perveniunt. Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quae intellectu percipiuntur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia; removet tamen aliquid de inclinatione, sive habilitate ad gratiam: & inquantum quodlibet peccatum de contraria dispositione inducit, dicitur aliquid de bono naturae adimere, quod est habilitas ad gratiam. Numquam tamen totum bonum naturae tollitur, quia semper remanet potentia sub contrariis dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva, ut patet per id quod Philosophus dicit in I. de Anima (com. lxv.) quod si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut & iuvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animae, sed organi.

Ad

Ad decimumnonum dicendum, quod id quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur; sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis: & sic corruptibile, & incorruptibile sunt prædicata essentialia.

Ad vicesimum dicendum, quod licet anima, quæ est causa vitæ, sit incorruptibilis, tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subiectum transmutationis; & per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam; & sic incidit corruptio hominis.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod anima licet per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei.

ARTICULUS XV.

Utrum anima separata a corpore possit intelligere.

I. Part. quæst. lxxxix. *art.* 3.

QUintodecimo quæritur, utrum anima separata a corpore possit intelligere. Et videtur quod non. Nulla enim operatio coniuncti manet in anima separata. Sed intelligere est operatio coniuncti: dicit enim Philosophus in I. de Anima (com. lxiv.) quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eam quis texere, vel ædificare. Ergo intelligere non manet in anima a corpore separata.

2. Præterea. Philosophus dicit in III. de Anima (com. xxx.) quod nequaquam est intelligere sine phantasmate. Sed phantasmata, cum sint in organis sentiendi, non possunt esse in anima separata. Ergo anima separata non intelligit.

3. Sed diceretur, quod Philosophus loquitor de aoima secundum quod est unita corpori, non de anima separata. Sed contra. Anima separata noo potest intelligere nisi per potentiam intellectivam. Sed, sicut dicit Philosophus in I. de Anima (com. xii.) intelligere vel est phantasia, vel non est sine phantasia. Phantasia autem non est sine corpore. Ergo nec intelligere. Anima ergo separata non intelligit.

4. Præterea. Philosophus dicit in III. de Anima (com. xxxix.) quod ita se habet intellectus ad phantasmata, sicut visus ad colores. Sed visus non potest videre sine coloribus. Ergo nec intellectus intelligit sine phantasmatibus: ergo neque sioe corpore.

5. Præterea. Philosophus dicit in I. de Anima (com. lxvi.) quod intelligere corrumpitur interius quodam corrupto, scilicet vel corde, vel calore naturali: quod quidem corrumpitur anima a corpore separata. Ergo anima a corpore separata intelligere non potest.

6. Sed diceretur, quod anima a corpore separata intelligit quidem, non autem isto modo quo nunc intelligit a phantasmatibus abstrahendo. Sed contra. Forma unitur materiæ non propter materiam, sed propter formam: nam forma est finis, & perfectio materiæ. Unitur autem forma materiæ propter complementum suæ operationis: unde talem materiam forma requirit per quam operatio formæ compleri possit, sicut forma ferræ requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis. Unitur ergo tali corpori ad complementum suæ operationis. Propria autem eius operatio est intelligere. Ergo si potest sine corpore intelligere, frustra corpori unitur.

7. Præterea. Si anima separata intelligere potest, nobilius intelligit sine corpore quam corpori unita. Nobiliori enim modo intelligunt quæ phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiæ separatæ, quam nos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animæ est in intelligendo: nam perfectio cuiuslibet substantiæ est propria operatio eius. Ergo si anima sine corpore intelligere potest præter phantasmata, nocivum esset ei corpore uniri; & sic non esset ei naturale.

8. Præterea. Potentiæ diversificantur penes obiecta. Sed animæ intellectivæ obiecta sunt phantasmata, ut dicitur in III. de Anima (com. xxxix.) Si igitur sine phantasmatibus intelligit separata a corpore, oportet quod habeat alias potentias; quod est impossibile, cum potentiæ sint naturales animæ, & inseparabiliter ei inhæreant.

9. Præterea. Si anima separata intelligit, oporter quod per aliquam potentiam iotelligat. Potentiæ autem intellectivæ in anima oon suot nisi duæ, scilicet intellectus agens, & possibilis. Per neutrum autem horum potest anima separata intelligere, ut videtur: nam operatio utriusque intellectus respicit phantasmata: iotellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu; intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Videtur ergo quod nullo modo anima separata intelligere possit.

10. Praeterea. Unius rei una est propria operatio, sicut & unius perfectibilis una est perfectio. Si ergo operatio animae sit intelligere accipiendo a phantasmatibus, videtur quod non possit esse eius operatio, scilicet intelligere praeter phantasmata; & ita separata a corpore non intelliget.

11. Praeterea. Si anima separata intelligit, oportet quod aliquo intelligat, quia intelligere est per similitudinem rei intellectae in intelligente. Non potest autem dici, quod anima separata intelligat per suam essentiam: hoc enim solius Dei est: huius enim essentia, quia infinita est, omnem in se perfectionem praehabens, similitudo est omnium rerum. Similiter etiam neque per essentiam rei intellectae, quia sic intelligerei solum illa quae per essentiam suam sunt in anima. Neque etiam per aliquas species, ut videtur, intelligere potest: non per species innatas, sive concreatas: hoc enim videtur redire in opinionem Platonis (in dial. de anima) qui posuit omnes scientias esse nobis naturaliter inditas.

12. Praeterea. Huiusmodi species frustra viderentur esse animae innatae, cum per eas intelligere non possit dum est in corpore. Species autem intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur, nisi ut per eas intelligatur.

13. Sed diceretur, quod anima, quantum est de se, potest intelligere per species innatas; sed impeditur a corpore, ne per eas intelligere possit. Sed contra. Quanto aliquid est perfectius in sua natura, tanto perfectius est in operando. Sed anima unita corpori est perfectior in sua natura quam cum est a corpore separata; sicut quaelibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur anima separata a corpore per species innatas intelligere potest, multo magis corpori unita potest intelligere per easdem.

14. Praeterea. Nihil naturalium alicuius rei totaliter impeditur per id quod ad naturam pertinet. Ad naturam autem animae pertinet ut corpori uniatur, cum sit corporis forma. Ergo si species intelligibiles sunt naturaliter inditae animae, non impedietur per unionem corporis quin per eas intelligere possit: cuius contrarium experimur.

15. Praeterea. Neque etiam potest dici, ut videtur, quod anima separata intelligat per species prius acquisitas in corpore. Multae enim animae humanae remanebunt a corporibus separatae quae nullas species intelligibiles acquisierunt, sicut patet de animabus puerorum, & maxime eorum qui in maternis uteris defuncti sunt. Si igitur animae separatae non possent intelligere nisi per species prius acquisitas, sequeretur quod non omnes animae separatae intelligerent.

16. Praeterea. Si anima separata non intelligeret nisi per species prius acquisitas, sequi videtur quod non intelligat nisi ea quae prius intellexit dum fuit corpori unita. Hoc autem non videtur verum: intelligit enim multa de poenis, & de praemiis, quae nunc non intelligit. Non ergo anima separata intelliget tantum per species prius acquisitas.

17. Praeterea. Intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem in eo existentem. Sed intellectus actu existens actu intelligit. Ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorum species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conserventur in intellectu, postquam desinit actu intelligere, & ita non remanent in anima post separationem, ut per eas intelligere possit.

18. Praeterea. Habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus acquiruntur, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. 1. & 11.) aedificando enim fit homo aedificator, & iterum aedificator factus potest aedificare. Sed species intelligibiles acquiruntur intellectui per hoc quod convertitur ad phantasmata. Ergo numquam per eas potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata. Separata igitur a corpore per species acquisitas intelligere non potest, ut videtur.

19. Praeterea. Neque etiam dici posset, quod intelligat per species influxas ab aliqua superiori substantia. Quia unumquodque receptivum habet proprium agens a quo natum est recipere. Intellectus autem humanus natus est recipere a sensibus. Non igitur recipit a substantiis superioribus.

20. Praeterea. Ad ea quae nata sunt causari per agentia inferiora, non sufficit sola actio superioris agentis; sicut animalia, quae sunt nata generari ex semine, non inveniuntur generata ex actione Solis tantum. Sed anima humana nata est recipere species a sensibilibus. Non ergo sufficit ad hoc quod acquirat species intelligibiles, solum influxus substantiarum superiorum.

21. Praeterea. Agens debet esse proportionatum patienti, & influens recipienti. Sed intelligentia substantiarum superiorum non est proportionata intellectui humano, cum habeat scientiam magis universalem, & incomprehensibilem nobis. Non igitur anima sepa-

separata per species influxas a substantiis superioribus intelligere potest, ut videtur; & sic non relinquitur aliquis modus quo intelligere possit.

Sed contra. Intelligere est maxima, & propria operatio animæ. Si igitur intelligere non convenit animæ sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conveniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse. Ponimus autem animam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere.

Præterea. Illi qui resuscitati leguntur in Scripturis, eamdem notitiam postea habuerunt quam prius. Ergo notitia eorum quæ homo in hoc mundo scit, non tollitur post mortem. Potest ergo anima per species prius acquisitas intelligere.

Præterea. Similitudo inferiorum invenitur in superioribus: unde & Mathematici futura prænuntiant, considerantes similitudines eorum quæ hic aguntur, in cælestibus corporibus. Sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus. Ergo omnium corporalium similitudo est in anima, & per modum intelligibilem, cum ipsa sit substantia intellectiva. Videtur ergo quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit, etiam cum fuerit separata.

Respondeo dicendum, quod huic quæstioni dubitationem affert hoc quod anima nostra secundum præsentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere invenitur: unde secundum huiusmodi diversam indigentiæ rationem diversimode oportet de veritate huius quæstionis existimare. Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici (ut refert Arist. I. Metaph. com. vi.) quod sensus sunt animæ necessarii ad intelligendum, non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, sed per accidens, inquantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quæ prius novit, & quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est ad huiusmodi intelligentiam, quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes, & actu intelligibiles, & nominavit eas ideas, per quarum participationem, & quodammodo influxum posuit animam nostram scientem, & intelligentem esse: & antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti; sed ex unione ad corpus intantum erat prægravata, & quodammodo absorpta, quod eorum quæ prius sciverat, & quorum scientiam connaturalem habebat, oblita videbatur: sed excitabatur quodammodo per sensus, ut (a) in se ipsam rediret, & reminisceretur eorum quæ prius intellexit, & quorum scientiam innatam habuit; sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum quorum obliti videbamur. Hæc autem eius positio de scientia, & sensibilibus conformis est positioni eius circa generationem rerum naturalium. Nam formas rerum naturalium per quas unumquodque individuum in specie collocatur, ponebat provenire ex participatione idearum prædictarum; ita quod agentia inferiora non sunt nisi disponentia materiam ad participationem specierum separatarum. Et si quidem hæc opinio teneatur, hæc quæstio facilis, & absoluta est. Nam secundum hoc anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens; quod quidem tollitur cum anima fuerit a corpore separata. Tunc enim cessante aggravatione corporis, excitante non indigebit; sed ipsa per seipsam erit quasi vigil, & expedita ad omnia intelligenda. Sed secundum hanc opinionem non videtur quod possit assignari rationabilis causa propter quam anima corpori uniatur. Non enim est hoc propter animam, cum anima corpori non unita perfecte propriam operationem habere possit, & ex unione ad corpus eius operatio propria impeditur. Similiter etiam non potest dari quod propter corpus: non enim anima est propter corpus, sed corpus magis propter animam, cum anima sit nobilior corpore. Unde & inconveniens videtur quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimentum. Videtur etiam sequi ex hac opinione quod unio animæ ad corpus non sit naturalis: nam quod est naturale alicui, non impedit eius propriam operationem. Si igitur unio corporis impedit intelligentiam animæ, non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam; & ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus, non erit aliquod naturale: quod videtur absurdum. Similiter in experimento patet quod scientia in nobis non provenit ex participatione specierum separatarum, sed a sensibilibus accipitur, quia quibus deest unus sensus, deest scientia sensibilium quæ illo sensu apprehenduntur; sicut cæcus natus non pot-

(a) *Al.* in ipsa.

potest habere scientiam de coloribus.

Alia autem positio est, quod sensus prosunt animæ humanæ ad intelligendum, non per accidens, sicut prædicta opinio ponit, sed per se: non quidem ut a sensibilibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et hæc est opinio Avicennæ (Lib. VIII. Metaph. cap. VII. & Lib. IX. cap. IV.) Ponit enim quod est quædam substantia separata, quam vocat intellectum, vel intelligentiam agentem, & quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus; & quod per operationem sensitivæ partis, scilicet imaginationem, & alia huiusmodi, præparatur intellectus noster, ut convertat se ad intelligentiam agentem, & recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa: & hoc etiam consonat ei quod ipse opinatur circa generationes rerum naturalium: ponit enim quod omnes formæ substantiales effluunt ab intelligentia agente, & quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente. Secundum hanc etiam opinionem videtur quæstio hæc parum difficultatis habere. Si enim sensus non sunt necessarii ad intelligendum, nisi secundum quod disponunt ad recipiendum species ab intelligentia agente, per hoc quod anima nostra convertatur ad ipsam, quando iam erit a corpore separata, per seipsam convertetur ad intelligentiam agentem, & recipiet species intelligibiles ab ea. Nec sensus erunt ei necessarii ad intelligendum; sicut navis, quæ est necessaria ad transfretandum; cum (a) autem aliquis iam transfretaverit, ei necessaria non est. Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnem scientiam, tam eorum quæ sensu percepit, quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente, & ad huiusmodi influentiæ receptionem non requiritur nisi conversio animæ nostræ ad intelligentiam prædictam; quandocumque fuerit ad eam conversa, poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum: non enim potest dici, quod convertatur quantum ad unum, & non quantum ad aliud: & ita cæcus natus imaginando sonos poterit accipere scientiam colorum, vel quorumcumque aliorum sensibilium; quod patet esse falsum. Manifestum est etiam quod potentiæ sensitivæ sunt nobis necessariæ ad intelligendum non solum in acquisitione scientiæ, sed etiam in utendo scientia iam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus nisi convertendo nos ad phantasmata; licet ipse contrarium dicat. Inde enim est quod læsis organis potentiarum sensitivarum, per quas conservantur, & apprehenduntur phantasmata, impeditur usus animæ in considerando etiam ea quorum scientiam habet. Manifestum est etiam quod in revelationibus quæ nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus: unde dicit Dionysius I. cap. cæl. Hierar. quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum*. Quod quidem non esset, si phantasmata non essent nobis necessaria, nisi ad convertendum nos ad substantias superiores.

Et ideo aliter dicendum est, quod potentiæ sensitivæ sunt necessariæ animæ ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit, neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna, sed ut repræsentantes animæ intellectivæ proprium obiectum, ut dicit Philosophus in III. de Anima (com. XXXIX.) *Intellectivæ animæ phantasmata sunt sicut sensibilia sensui*. Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem: & hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus quod agentia superiora mediantibus agentibus naturalibus causant formas naturales; ita ponimus quod intellectus agens per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum, utrum intellectus agens sit substantia separata, ut quidam ponunt, vel sit lumen, quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum.

Sed secundum hoc iam difficilius est videre, quomodo anima separata intelligere possit. Non enim erunt phantasmata, quæ indigent ad sui apprehensionem, & conservationem organis corporeis; quibus sublatis, ut videtur, non potest intelligere anima, sicut nec coloribus sublatis, potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est, quod anima, cum sit infima in ordine intellectivarum substantiarum, infimo, & debilissimo modo par-

(a) *Al. deest* autem.

participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, omnia intelligit; inferiores vero substantiae intellectuales per species multas: & quanto una quaeque earum est altior, tanto habet pauciores formas, & virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior, cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret eius scientia incompleta: quia tantum in universali res cognosceret, & non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quae est infima, si acciperet formas in abstractione, & universalitate conformes substantiis separatis, cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate, & confusione. Et ideo ad hoc quod eius cognitio perficiatur, & distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis, lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos, & occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum: unde dormientibus, & alienatis a sensibus quaedam revelationes fiunt quae non accidunt sensu utentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest; sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam, & ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus, nisi in illis animabus quae supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, & ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animae separatae determinatam cognitionem eorum quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant, quod intelligere est moveri, ut patet ex his quae praemisit ibi.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de operatione intellectuali animae, secundum quod est corpori unita: sic enim non est sine phantasmate, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum statum praesentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale: & ideo indiget phantasmatibus ut obiectis a quibus species intelligibiles accipiat: sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species: unde non indigebit exterioribus obiectis.

Et similiter dicendum est ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur secundum opinionem quorumdam, qui posuerunt intellectum habere organum corporale, sicut & sensum, ut patet per ea quae ante praemittuntur. Hoc enim posito penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici, quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus.

Ad sextum dicendum, quod anima unitur corpori per suam operationem, quae est intelligere, non quia sine corpore quoquo modo intelligere non posset, sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, ut expositum est.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod phantasmata non sunt obiecta intellectus, nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis: unde quaecumque species intelligibiles actu recipiantur in intellectu, & undecumque, non habebunt aliam rationem obiecti formalem, penes quam obiecta potentias diversificant.

Ad nonum dicendum, quod operatio intellectus agentis, & possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita; sed cum erit anima a corpore separata per intellectum possibilem, recipiet species effluentes a substantiis superioribus, & per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum.

Ad decimum dicendum, quod operatio propria animae est intelligere intelligibilia actu. Nec per hoc diversificatur species intellectualis operationis, quod intelligibilia actu sunt accepta a phantasmatibus, vel aliunde.

Ad undecimum dicendum, quod anima separata non intelligit res per essentiam suam,

siam, neque per essentiam rerum intellectarum, sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione, non a principio cum esse incepit, ut Platonici posuerunt.

Per hoc etiam patet solutio ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima, cum est corpori unita, si haberet species innatas, per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas. Sed licet sit perfectior in natura sua, tamen propter motus suos corporeos, & occupationes sensibiles retinetur ut non possit ita libere coniungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem.

Ad decimumquartum dicendum, quod non est naturale animae ut per species influxas intelligat, cum est corpori unita, sed solum postquam est separata, ut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod animae separatae poterunt etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore; sed tamen non solum per eas, sed etiam per influxas, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad decimumsextum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod species intelligibiles quandoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum: & tunc homo est intelligens in potentia, & indiget aliquo reducente in actum vel per doctrinam, vel per inventionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto, & tunc intelligit actu. Quandoque autem sunt in eo medio modo inter potentiam, & actum, scilicet in habitu; & tunc potest intelligere actu quando voluerit. Et per hunc modum species intelligibiles acquisitae sunt in intellectu possibili quando actu nnn intelligit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod, sicut iam dictum est, operatio intellectualis non differt specie, sive intelligibile actu, quod est obiectum intellectus, accipiatur a phantasmatibus, sive undecumque. Operatio enim potentiae recipit distinctionem, & speciem secundum obiectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id quod est materiale in ipso: & ideo si per species intelligibiles conservatas in intellectu, prius autem acceptas a phantasmatibus, anima separata intelligat non convertendo se ad phantasmata, non erunt dissimiles specie operatio quae ex speciebus acquisitis causatur, & per quam species acquiruntur.

Ad decimumnonum dicendum, quod intellectus possibilis non est natus recipere a phantasmatibus, nisi secundum quod phantasmata fiunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quaedam participatio luminis substantiarum superiorum: & ideo non removetur quin a substantiis superioribus recipere possit.

Ad vicesimum dicendum, quod scientia in anima nata est causari a phantasmatibus secundum statum quo est corpori unita, secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum; poterit autem hoc esse, cum anima fuerit a corpore separata.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ex hoc quod scientia substantiarum separatarum non est proportionata animae nostrae, non sequitur quod nullam intelligentiam ex earum influxu capere possit, sed solum quod non possit capere perfectam, & distinctam, ut dictum est.

ARTICULUS XVI.

Utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.

I. P. quaest. LXXXVIII. *art.* I.

SExtodecimo quaeritur, utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Et videtur quod sic. Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam cui naturaliter unitur. Finis enim animae intellectivae videtur esse intelligere substantias separatas, quae sunt maxime intelligibiles: uniuscuiusque enim rei finis est ut perveniat ad perfectum in sua operatione. Non ergo anima humana impeditur ab intelligendo substantias separatas per hoc quod unitur tali corpori, quod est propria eius materia.

2. Praeterea. Finis hominis est felicitas. Ultima autem felicitas secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.) consistit in operatione altissimae potentiae, scilicet intellectus, respectu nobilissimi obiecti, quod non videtur esse nisi substantia separata. Ergo ultimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconveniens autem est, si homo totaliter deficiat a fine suo: sic enim vanum esset. Cognoscere ergo

go potest homo substantias separatas. Sed de ratione hominis est quod anima corpori sit unita. Ergo anima unita corpori intelligere potest substantias separatas.

3. Præterea. Omnis generatio pervenit ad aliquem terminum: nihil enim in infinitum movetur. Est autem quædam intellectus generatio, secundum quod de potentia in actum reducitur, prout scilicet fit actu sciens. Hoc ergo non procedit in infinitum; sed pervenit quandoque ad aliquem terminum, ut scilicet totaliter fit factus in actu: quod esse non potest, nisi omnia intelligibilia intelligat, inter quæ præcipue sunt substantiæ separatæ. Ergo intellectus humanus ad hoc pervenire potest quod intelligat substantias separatas.

4. Præterea. Difficilius videtur facere separata ea quæ non sunt separata, & intelligere ea, quam intelligere ea quæ secundum se sunt separata. Sed intellectus noster etiam corpori unitus facit separata ea quæ non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus, per quas res materiales intelligit. Ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas.

5. Præterea. Excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur, quia corrumpunt harmoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus, quod non corrumperetur ab excellenti sensibili, quanto sensibile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili, sed magis perficitur. Ergo ea quæ sunt magis intelligibilia, magis intelligit. Sed substantiæ separatæ, quæ sunt secundum se actu intelligibiles, utpote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiæ materiales, quæ non sunt intelligibiles nisi in potentia. Ergo cum anima intellectiva unita corpori intelligat substantias materiales, multo magis intelligere potest substantias separatas.

6. Præterea. Anima intellectiva etiam unita corpori abstrahit quidditatem a rebus habentibus quidditatem: & cum non sit in infinitum abire, necesse est quod perveniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quæ non sit res habens quidditatem, sed quidditas tantum. Cum ergo substantiæ separatæ nihil aliud sint quam quædam quidditates per se existentes, videtur quod anima intellectiva unita corpori intelligere possit substantias separatas.

7. Præterea. Innatum est nobis per effectus causas cognoscere. Oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus, & materialibus esse, cum omnia corporalia a Deo per Angelos administrentur, ut patet per Augustinum in III. de Trin. (cap. IV.) Potest igitur anima unita corpori, per sensibilia substantias separatas intelligere.

8. Præterea. Anima unita corpori intelligit seipsam: mens enim intelligit se, & amat se, ut dicit Augustinus in IX. de Trin. (cap. III. & IV.) Sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas.

9. Præterea. Nihil est frustra in rebus. Frustra autem videtur esse intelligibile, si a nullo intellectu intelligatur. Ergo substantias separatas, cum sint intelligibiles, intellectus noster intelligere potest.

10. Præterea. Sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia, etiam incorruptibilia, quamvis ipse sit corruptibilis. Ergo intellectus noster, etiam dato quod esset corruptibilis, posset intelligere substantias separatas incorruptibiles, cum sint per se intelligibiles.

Sed contra. Nihil sine phantasmate intelligit anima, ut dicit Philosophus in III. de Anima (com. XXX.) Sed per phantasmata non possunt intelligi substantiæ separatæ. Ergo anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod hanc quæstionem Aristoteles promisit se determinaturum in III. de Anima (com. XXXVI.) licet non inveniatur determinata ab ipso in libris eius qui ad nos pervenerunt. Unde sectatoribus eius fuit occasio diversimode procedendi ad huiusmodi quæstionis solutionem.

Quidam enim posuerunt, quod anima nostra etiam corpori unita potest pervenire ad hoc quod intelligat substantias separatas; & hoc ponunt esse ultimam felicitatem humanam; sed in modo intelligendi est apud eos diversitas. Quidam enim posuerunt, quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, non quidem eodem modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculativis per definitiones, & demonstrationes; sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quamdam substantiam separatam, quæ naturaliter substantias separatas intelligit: unde

eum

cum iste intellectus agens fuerit unitus nobis sic ut per eum intelligamus, sicut nunc intelligimus per habitus scientiarum, sequetur quod intelligamus substantias separatas. Modum autem quo iste intellectus agens possit sic continuari nobis, ut per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex Philosopho in II. de Anima quod quando nos dicimur aut esse, aut operari aliquid duobus, unum eorum est quasi forma, & aliud sicut materia; sicut dicimur sanari sanitate, & corpore: unde sanitas comparatur ad corpus sicut forma ad materiam. Manifestum est etiam nos intelligere per intellectum agentem, & per intelligibilia speculata: venimus enim in cognitionem conclusionum per principia naturaliter nota, & per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens comparetur ad intelligibilia speculata sicut principale agens ad instrumentum, & sicut forma ad materiam, vel actus ad potentiam: semper enim quod est perfectius duorum, est quasi actus alterius. Quidquid autem recipit in se id quod est quasi materia, recipit illud etiam quod est quasi forma; sicut corpus recipiens superficiem, recipit etiam colorem, qui est forma quædam superficiei; & pupilla recipiens colorem recipit etiam lumen, quod est actus coloris, eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis inquantum recipit intelligibilia speculata, intantum recipit de intellectu agente. Quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculata, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentem: & sic intellectus agens fiet quasi forma intellectus possibilis, & per consequens unum nobis: unde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, tunc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia, sed etiam substantias separatas. Sed in hoc est quædam diversitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt, quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, neque substantias separatas: nos autem in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum, intelligamus ipsum intellectum agentem, & alias substantias separatas per ipsum intellectum agentem, inquantum unietur nobis ut forma. Alii vero ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, & alias substantias separatas. Hæc autem positio impossibilis est, & vana, & contra intentionem Aristotelis (Lib. I. Ethic. cap. VII. ante med.) Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit, scilicet quod intellectus agens sit quædam substantia separata a nobis secundum esse, & quod nos per intellectum agentem intelligimus sicut per formam. Intantum enim aliquo operamur ut forma, inquantum illo adipiscimur aliquid esse actu, sicut calidum calore calefacit, inquantum est calidum actu: nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit, aut operatur formaliter, uniri ei secundum esse: unde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secundum esse una formaliter operetur per aliam; & sic impossibile est, si intellectus agens est quædam substantia separata a nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus; posset autem esse ut ea intelligeremus active, sicut dicimur videre Sole illuminante. Vana est etiam prædicta positio, quia rationes ad ipsam inductæ non de necessitate concludunt: & hoc patet in duobus. Primo quidem quia si intellectus agens est substantia separata, ut ponunt, comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata non erit sicut luminis ad colores, sed sicut Solis illuminantis: unde intellectus possibilis per hoc quod recipit intelligibilia speculata, non coniungitur substantiæ eius, sed alicui effectui ipsius; sicut oculus per hoc quod recipit colores, non unitur substantiæ Solis, sed lumini eius. Secundo quia dato quod per hoc quod recipit intelligibilia speculata, coniungatur intellectus possibilis ipsi substantiæ intellectus agentis aliquo modo, non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculata, quæ abstrahuntur a phantasmatibus, & acquiruntur per principia demonstrationum, perfecte coniungantur substantiæ intellectus agentis; nisi hoc esset probatum, quod omnia huiusmodi intelligibilia speculata adæquarent virtutem, & substantiam intellectus agentis; quod patet esse falsum: quia intellectus agens est altioris gradus in entibus, si est substantia separata, quam omnia quæ fiunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus. Mirum est etiam quod ipsimet non intellexerunt defectum suæ rationis: quamvis enim ponerent quod per unum, vel duo intelligibilia speculata unirentur nobiscum; non tamen sequitur secundum eos quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata. Manifestum est autem quod mul-

to plus exceduot substantiæ intelligibiles separatæ omoia prædicta, quæ dicuntur intelligibilia speculata., quam omnia ea simul accepta excedant unum, vel duo, vel quodlibet ex eis: quia omnia ista sunt unius generis, & eodem modo intelligibilia; substantiæ autem separatæ sunt altioris generis, & altiori modo intelliguntur. Unde etiam si continuetur intellectus agens nobiscum, secundum quod est forma, & agens istorum intelligibilium, non sequitur propter hoc quod continuetur nobiscum, secundum quod intelligit substantias separatas. Manifestum est etiam quod hæc positio est contra intentionem Aristotelis, qui dicit in I. Ethic. quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia quæ dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo rarum quod nulli umquam homini hoc accidit in statu huius vitæ, nisi Christo qui fuit Deus & homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, ut dicit Philosophus in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.) Non igitur ad intelligendum substantias separatas, quæ sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod io hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. Alio etiam modo apparet quod prædicta positio est contra intentionem Aristotelis. Dicitur enim in I. Ethic. (cap. VII. a med.) quod felicitas consistit in operatione quæ est secundum perfectam virtutem. Et ideo ut appareat in quo determinate consistit felicitas, necesse habuit determinare de omnibus virtutibus, ut ipsemet dicit in fine I. Ethic. quarum quædam ponuntur ab ipso morales, ut fortitudo, temperantia, & huiusmodi; quædam autem intellectuales, quæ sunt quinque secundum ipsum, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, & ars: inter quas præcipuam ponit sapientiam, in cuius operatione dicit consistere ultimam felicitatem, ut in Christo apparet. Sapientia autem est ipsa Philosophia prima, ut patet in I. Metaphys. (cap. II.) Unde relinquitur quod ultima felicitas humana, quæ potest haberi in hac vita secundum intentionem Aristotelis est cognitio de substantiis separatis, qualis potest haberi per principia Philosophiæ, & non per modum continuationis quam aliqui somniaverunt.

Unde fuit alia opinio, quod anima humana per principia Philosophiæ devenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebat. Manifestum est enim quod anima humana potest abstrahere a rebus materialibus quidditates earum, & intelligere eas: hoc enim contingit quoties intelligimus de aliqua re materiali quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed etiam res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam: & cum non possit procedere in infinitum, devenietur ad hoc quod intelligat aliquam simplicem quidditatem, & per eius considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quia nihil aliud sunt quam quædam simplices quidditates. Sed hæc ratio omnino est insufficiens. Primo quidem quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis a quidditatibus separatis, & habent alium modum essendi: unde per hoc quod intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium, non sequitur quod intelligat quidditates separatas. Item diversæ quidditates intellectæ differunt specie: & inde est quod etiam qui intelligit quidditatem unius rei materialis, non intelligit quidditatem alterius: non enim qui intelligit quid est lapis, intelligit quid est animal. Unde dato quod quidditates separatæ essent eiusdem rationis cum quidditatibus materialibus, non sequeretur quod qui intelligit has quidditates rerum materialium, intelligeret substantias separatas, nisi forte secundum opinionem Platonis, qui posuit substantias separatas esse species horum sensibilium.

Et ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata, unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas: & huic consonat dictum Dionysii in cap. I. cæl. Hierar. dicit enim, quod *impossibile est nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Intantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, inquantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illæ substantiæ excedant omnem proportionem horum intelligibilium; sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt; sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cogno-

cognoscamus de eis tantum quia sunt: & dum cognoscimus quia sunt causæ excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus: & hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. Et secundum hoc est aliqualiter verum quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsæ quidditates sunt a materia abstractæ: & sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium: nec enim est mirum, si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere, intelligendo quid sunt, sed quid non sunt: quia etiam quidditatem, & naturam corporum cælestium non aliter cognoscere possumus. Et sic etiam Aristoteles notificat ea in I. de cælo & mundo (text. XVIII. & XIX.) scilicet ostendens quod non sunt gravia, neque levia, neque generabilia, neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia.

Ad primum ergo dicendum, quod finis ad quem se extendit naturalis possibilitas animæ humanæ, est ut cognoscat substantias separatas secundum modum prædictum; & ab hoc non impeditur per hoc quod corpori unitur: & similiter etiam in tali cognitione substantiæ separatæ ultima est felicitas hominis ad quam per naturalia pervenire potest.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum per hoc quod magis ac magis intelligit; finis tamen huiusmodi reductionis, sive generationis erit in intelligendo supremum intelligibile, quod est divina essentia; sed ad hoc non potest pervenire per naturalia, sed per gratiam tantum.

Ad quartum dicendum, quod difficilius est facere separata, & intelligere, quam intelligere quæ separata sunt, si de eisdem agatur; sed si de aliis, non est necessarium: quia maior potest esse difficultas in intelligendo tantum aliqua separata, quam in abstrahendo, & in intelligendo alia.

Ad quintum dicendum, quod sensus respectu excellentium sensibilium duplicem defectum patitur: unum quidem, quia non potest ipsum comprehendere propter hoc quod excedit proportionem sensus; alium autem quia post excellentia sensibilia non percipit minora sensibilia, propter hoc quia corrumpitur organum sensus. Licet igitur intellectus non habeat organum quod possit corrumpi ab intelligibili excellenti, tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo: & tale intelligibile est substantia separata, quæ excedit facultatem intellectus nostri, qui secundum quod est unitus corpori, est natus perfici per species a phantasmatibus abstractas. Si tamen intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia, sed magis.

Ad sextum dicendum, quod quidditates abstractæ a rebus materialibus non sufficiunt ut per eas possimus cognoscere de substantiis separatis quid sunt, ut ostensum est.

Et similiter dicendum ad septimum: nam effectus deficientes, ut supra dictum est, non sufficiunt ut per eos cognoscatur de causa quid est.

Ad octavum dicendum, quod intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatibus acceptam: unde Philosophus dicit in III. de Anima (com. XVI.) quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut & alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX. Metaphys. (com. XX.) Unde cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam sit actu, quæ est species a phantasmatibus abstracta, sicut & quælibet alia res intelligitur per formam suam: & hoc est commune in omnibus potentiis animæ, quod actus cognoscuntur per obiecta, & potentiæ per actus, & anima per suas potentias. Sic igitur & anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur. Species autem a phantasmatibus accepta non est forma substantiæ separatæ, ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa omnino inefficax est propter duo. Primo quidem quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa; sed magis intelligibilia sunt fines, & perfectiones intellectuum: unde non sequitur quod si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu, propter hoc esset frustra: nam frustra dicitur de eo quod est ad finem ad quem non pertingit. Secundo quia si substantiæ separatæ non intelligantur

tur ab intellectu nostro secundum quod est corpori unitus, intelliguntur tamen a substantiis separatis.

Ad decimum dicendum, quod species quarum est visus receptivus, possunt esse similitudines quorumcumque corporum, sive corruptibilium, sive incorruptibilium; sed species a phantasmatibus abstractæ, quarum est receptivus intellectus possibilis, non sunt similitudines substantiarum separatarum: & ideo non est simile.

ARTICULUS XVII.

Utrum anima separata possit intelligere substantias separatas.

I. P. quæst. LXXXIX. *art.* 2.

Decimoseptimo quæritur, utrum anima separata intelligat substantias separatas. Et videtur quod non. Perfectioris enim substantiæ est perfectior operatio. Sed anima unita corpori est perfectior quam separata, ut videtur: quia quælibet pars perfectior est unita toti quam separata. Si igitur anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas, videtur quod nec a corpore separata.

2. Præterea. Anima nostra aut potest cognoscere substantias separatas per naturam, aut per gratiam tantum. Si per naturam, cum naturale sit animæ quod corpori uniatur, non impediretur per unionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret. Si autem per gratiam, cum non omnes animæ separatæ habeant gratiam, sequitur quod ad minus non omnes animæ separatæ cognoscant substantias separatas.

3. Præterea. Anima unita est corpori, ut perficiatur in eo scientiis, & virtutibus. Maxima autem perfectio animæ consistit in cognitione substantiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo quod separatur, cognosceret substantias separatas, frustra anima corpori uniretur.

4. Præterea. Si anima separata cognoscit substantiam separatam, oportet quod cognoscat eam vel per essentiam eius, vel per speciem ipsius. Sed non per essentiam substantiæ separatæ, quia essentia substantiæ separatæ non est unum cum anima separata: similiter nec per speciem eius, quia a substantiis separatis, cum sint simplices, non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas.

5. Præterea. Si anima separata cognoscit substantiam separatam, aut cognoscit eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu, quia substantiæ separatæ non sunt sensibiles: similiter etiam nec per intellectum, quia intellectus non est singularium; substantiæ autem separatæ sunt quædam substantiæ singulares. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantiam separatam.

6. Præterea. Intellectus possibilis animæ nostræ plus distat ab Angelo quam imaginatio nostra ab intellectu possibili: quia imaginatio, & intellectus possibilis radicantur in eadem substantia animæ. Sed imaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem. Ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam.

7. Præterea. Sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarumdam animarum separatarum, scilicet damnatarum, non potest ordinari ad bonum. Ergo & intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum; quod potissime intellectus consequitur in cognitione substantiæ separatæ. Ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiam separatam.

8. Præterea. Felicitas ultima secundum Philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas, ut dictum est (art. præc.) Si autem animæ damnatorum intelligunt substantias separatas, quas non possumus hic intelligere, videtur quod damnati sint propinquiores felicitati quam nos; quod est inconveniens.

9. Præterea. Una intelligentia intelligit aliam per modum suæ substantiæ, ut dicitur in Lib. de causis (prop. VIII.) Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, ut videtur: quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum, nisi per speciem a phantasmatibus abstractam, vel acceptam, ut dicitur in III. de Anima (com. XVIII. & XXXIX.) Ergo anima separata non potest cognoscere separatas substantias.

10. Præterea. Duplex est modus cognoscendi. Unus modus secundum quem a posterioribus devenimus in priora; & sic quæ sunt magis nota simpliciter, cognoscuntur a nobis per ea quæ sunt minus nota simpliciter. Alio modo a prioribus in posteriora devenimus; & sic quæ sunt magis nota simpliciter, prius cognoscuntur a nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi: ille enim

modus competit nobis secundum quod cognitionem a sensu accipimus. Ergo anima separata intelligit modo secundo, scilicet deveniendo a prioribus in posteriora; & sic quæ sunt magis nota simpliciter, sunt per prius ei nota. Sed maxime notum est essentia divina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam divinam, quæ est vita æterna: & hoc est contra Apostolum, qui dicit Roman. VI. 23. *Gratia Dei vita æterna*.

11. Præterea. Inferior substantia separata intelligit aliam, secundum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantiæ separatæ est in anima separata multum deficienter a substantia separata. Ergo non potest eam intelligere.

Sed contra. Simile a simili cognoscitur. Sed anima separata est substantia separata. Ergo potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod secundum ea quæ fides tenet, convenienter videtur dicendum, quod animæ separatæ cognoscant substantias separatas. Substantiæ enim separatæ dicuntur Angeli, & dæmones, in quorum societatem deputantur animæ hominum separatæ bonorum, vel malorum. Non videtur autem probabile quod animæ damnatorum dæmones ignorent, quorum societati deputantur, & qui animabus terribiles esse dicuntur; multo autem minus probabile videtur quod animæ bonorum ignorent Angelos, quorum societate lætantur. Hoc autem quod animæ separatæ substantias separatas ubicumque cognoscant, rationabiliter accidit. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum: unde non perficitur nisi per ea quæ ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatibus abstractas: unde neque in cognitionem sui ipsius, neque in cognitionem aliorum potest devenire, nisi inquantum ex prædictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est. Sed quando iam anima erit a corpore separata, aspectus eius non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat; sed erit absolutus potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quæ tunc omnino non erunt, & per huiusmodi influentiam reducetur in actum; & sic seipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo, & non a posteriori, sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualium, & eumdem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere, omnes enim sunt formæ subsistentes. Sicut igitur una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam, intuendo substantiam suam, inquantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiæ cognoscendæ per hoc quod recipit influentiam ab ipsa, vel ab aliqua altiori substantia, quæ est communis causa utriusque; ita etiam anima separata intuendo directe essentiam suam cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, vel a superiori causa, scilicet Deo; non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsæ cognoscunt se invicem, eo quod anima est infima inter eas, & infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima unita corpori est quodammodo perfectior quam separata, sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem a corpore separata quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens: quia operatio intellectualis competit animæ, secundum quod supergreditur corporis proportionem: intellectus enim non est actus alicuius organi corporalis.

Ad secundum dicendum, quod loquimur de cognitione animæ separatæ quæ sibi per naturam competit: nam loquendo de cognitione quæ sibi dabitur per gratiam, æquabitur Angelis in cognoscendo. Hæc autem cognitio, ut cognoscat prædicto modo substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter, sed inquantum est separata: unde inquantum est unita, non competit sibi.

Ad tertium dicendum, quod ultima perfectio cognitionis naturalis animæ humanæ, hæc est ut intelligat substantias separatas; sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium, & maxime per meritum: unde non frustra corpori unitur.

Ad quartum dicendum, quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam eius, sed ipsius speciem, & similitudinem. Sciendum tamen est, quod non semper species per quam aliquid cognoscitur, est abstracta a re quæ per ipsam cognoscitur; sed tunc solum quando cognoscens accipit speciem a re: & tunc hæc species accepta, est simplicior, & immaterialior

lior in cognoscente quam in re quæ cognoscitur. Si autem fuerit e contrario, scilicet quod res cognita immaterialior sit, & simplicior quam cognoscens, tunc species rei cognitæ in cognoscente non dicitur abstracta, sed impressa, & influxa; & sic est in proposito.

Ad quintum dicendum, quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi inquantum individuatur per hanc materiam: species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuetur per materiam, sed unumquodque eorum sit quædam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit: & huiusmodi singularia sunt substantiæ separatæ.

Ad sextum dicendum, quod imaginatio, & intellectus possibilis humanus magis conveniunt subiecto, quam intellectus possibilis humanus, & intellectus angelicus; qui tamen plus conveniunt specie & ratione, cum utrumque eorum pertineat ad esse intelligibile: actio enim consequitur formam secundum naturam suæ speciei, & non ex parte subiecti. Unde quantum ad convenientiam in actione magis attendenda est convenientia duarum formarum eiusdem speciei in diversis substantiis, quam formarum differentium specie in eodem subiecto.

Ad septimum dicendum, quod damnati sunt deordinati ab ultimo fine: unde voluntas eorum non est in bonum secundum hunc ordinem; tendit tamen in aliquod bonum, quia etiam dæmones, ut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nomin. bonum, & optimum concupiscunt, vivere, esse, & intelligere; sed hoc bonum non ordinant in summum bonum, & ideo voluntas eorum perversa est. Unde & nihil prohibet quin animæ damnatorum multa vera intelligant, sed non illud primum verum, scilicet Deum, cuius visione efficiantur beati.

Ad octavum dicendum, quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicuius creaturæ, sed solum in cognitione Dei: unde dicit Augustinus in Lib. confessionum (V. cap. IV.) *Beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat*, scilicet creaturas; *infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te, & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*. Licet ergo damnati aliqua sciant quæ nos nescimus, sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos, qui ad eam possumus pervenire, illi autem non possunt.

Ad nonum dicendum, quod anima humana alio modo cognoscet seipsam cum fuerit separata, & alio modo nunc, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod animæ separatæ licet competat ille modus cognoscendi quo ea quæ sunt notiora simpliciter, magis cognoscit; non tamen sequitur quod vel anima separata, vel quæcumque alia substantia separata creata, per sua naturalia, & per suam essentiam possit intueri Deum: sicut enim substantiæ separatæ alterius modi esse habent quam substantiæ materiales; ita Deus alterius modi esse habent quam omnes substantiæ separatæ. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud, scilicet individuum, naturam speciei, & esse. Non enim possumus dicere, quod hic homo sit sua humanitas: quia humanitas consistit tantum in speciei principiis, sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur, & individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens: unde non est in eis aliud habens quidditatem, & aliud quidditas ipsa; sed tamen aliud est in eis esse, & aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens. Unde sicut cognoscendo quidditates materiales non possumus cognoscere substantias separatas, ita nec substantiæ separatæ per cognitionem suæ substantiæ possunt cognoscere divinam essentiam.

Ad undecimum dicendum, quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, non sequitur quod nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

AR-

ARTICULUS XVIII.

Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia.

I. P. quaest. lxxxix. *art.* 3.

DEcimooctavo quaeritur, utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Augustinus (Lib. de divin. daemonum cap. III.) daemones multa cognoscunt per experientiam longi temporis; quam quidem non habet anima, mox cum fuerit separata. Cum igitur daemon sit perspicacioris intellectus quam anima, quia data naturalia in eis manent clara, & lucida, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. videtur quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

2. Praeterea. Animae cum sunt unitae corporibus, non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separatae a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod post separationem, huiusmodi scientiam acquirant. Sed aliquae animae aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt. Ergo illorum eorumdem post separationem habebunt duplicem scientiam, unam acquisitam hic, & aliam ibi; quod videtur impossibile, quia duae formae eiusdem speciei non sunt in eodem subiecto.

3. Praeterea. Nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus animae separatae est finita, quia & essentia eius finita est. Ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita, nam species numerorum, & figurarum, & proportionum infinitae sunt. Ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

4. Praeterea. Omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis, & cogniti. Sed impossibile videtur esse, quod anima separata, cum sit immaterialis, assimiletur naturalibus, cum sint materialia. Ergo impossibile videtur quod anima separata naturalia cognoscat.

5. Praeterea. Intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum unum ordinem non est receptiva nisi unius formae. Ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem, cum non trahatur ad diversa per sensus, videtur quod non possit recipere nisi unam formam intelligibilem; & ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed unum tantum.

6. Praeterea. Ea quae sunt diversarum specierum, non possunt esse uni & eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei. Ergo una anima separata non potest cognoscere omnia naturalia, cum sint specie diversa.

7. Praeterea. Si animae separatae cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quae sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera, & species tantum, & sic non cognoscent individua, & per consequens nec omnia naturalia, quia individua maxime videntur esse in natura; vel etiam quantum ad individua, & sic cum individua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitae; quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

8. Sed dicebatur, quod in anima separata sunt tantum similitudines generum, & specierum; sed applicando eas ad singularia potest singularia cognoscere. Sed contra. Intellectus universalem cognitionem quam habet penes se, non potest applicare nisi ad particularia quae iam novit. Si enim scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc mulam quam cognosco. Cognitio enim particularis praecedit naturalem applicationem universalis ad particulare: non enim applicatio huiusmodi potest esse causa cognitionis particularium; & sic particularia animae separatae remanebunt ignota.

9. Praeterea. Ubicumque est cognitio, ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed animae damnatorum non habent aliquem ordinem: dicitur enim Iob X. 22. quod ibi, scilicet in inferno, *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*. Ergo ad minus animae damnatorum non cognoscent naturalia.

10. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. XIII. XV. & XVI.) quod animae mortuorum ea quae hic fiunt, omnino scire non possunt. Naturalia autem sunt quae hic fiunt. Ergo animae mortuorum non habent cognitionem naturalium.

11. Praeterea. Omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est in actu. Manifestum est autem quod anima humana quamdiu est corpori unita, est in potentia

entia respectu vel omnium, vel plurimorum quae naturaliter sciri possunt, non enim omnia scit actu. Ergo si post separationem scit omnia naturalia, oportet quod per aliquid reducatur in actum. Hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens, quo est omnia fieri, ut dicitur in III. de Anima (com. XVIII.) Sed per intellectum agentem non potest reduci in actu omnium intelligibilium, quae non intellexit: comparat enim Philosophus in III. de Anima (com. XVIII. & XXXIX.) intellectum agentem lumini, phantasmata vero coloribus: lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omnium visibilium, nisi & colores adsint. Ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem actu respectu omnium intelligibilium, cum phantasmata adesse non possint animae separatae, cum sint in organis corporeis.

12. Sed dicebatur, quod non reducitur in actum omnium naturaliter scibilium per intellectum agentem, sed per aliquam superiorem substantiam. Sed contra. Quandocumque aliquid reducitur in actum per agens extraneum, quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis; sicut si aliquod sanabile sanetur per artem, vel per virtutem divinam, erit sanatio artificialis, & miraculosa, non autem naturalis, nisi quando sanatio fit per principium intrinsecum. Proprium autem agens, & connaturale respectu intellectus possibilis humani, est intellectus agens. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens, & non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis de qua nunc loquimur; & sic non aderit omnibus animabus separatis, cum in solis naturalibus omnes animae separatae conveniant.

13. Praeterea. Si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium, aut hoc erit a Deo, aut ab Angelo. Non autem ab Angelo, ut videtur: quia Angelus non est causa naturae ipsius animae, unde nec naturalis animae cognitio videtur esse per actionem Angeli. Similiter etiam inconveniens videtur quod animae damnatorum a Deo recipiant tantam perfectionem post mortem ut cognoscant omnia naturalia. Nullo igitur modo videtur quod animae separatae omnia naturalia cognoscant.

14. Praeterea. Ultima perfectio uniuscujusque existentis in potentia, est ut reducatur in actum quantum ad omnia secundum quod est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus non est in potentia naturali nisi omnium intelligibilium naturalium, idest quae naturali cognitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia, videtur quod omnis substantia separata ex sola separatione habeat ultimam suam perfectionem, quae est felicitas. Frustra igitur sunt alia adminicula ad felicitatem consequendam adhibita, si sola separatio a corpore, hoc animae praestare potest; quod videtur inconveniens.

15. Praeterea. Ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur animae omnes separatae cognoscunt omnia naturalia, videtur quod animae damnatorum maximo gaudio perfruantur; quod videtur inconveniens.

16. Praeterea. Super illud Isa. XVI. *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa: „ Nesciunt „ mortui, etiam sancti, quid agunt vivi, „ etiam eorum filii. " Sed ea quae inter vivos hic aguntur, sunt naturalia. Ergo animae separatae non cognoscunt omnia naturalia.

1. Sed contra. Anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia.

2. Sed diceretur, quod non est necessarium quod qui videt substantiam separatam, videat omnes species in intellectu eius existentes. Sed contra est quod Gregorius dicit (IV. dialog. cap. XXXIII. & XII. Mor. cap. XIII.) *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Videntes igitur Deum vident omnia ea quae Deus videt. Ergo eadem ratione & videntes Angelos, vident ea quae Angeli vident.

3. Praeterea. Anima separata cognoscit substantiam separatam, inquantum est intelligibilis: non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita & species in intellectu eius existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes.

4. Praeterea. Intellectum in actu est forma intelligentis, & est unum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligentem omnia naturalia, videtur quod ipsa omnia naturalia intelligat.

5. Praeterea. Quicumque intelligit maiora intelligibilia, intelligit etiam minora, ut dicitur in III. de Anima (com. VII.) Si igitur anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, ut supra (art. 5.) dictum est, videtur

detur sequi quod intelligat omnia alia intelligibilia.

6. Præterea. Si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab activo, quod est actu omnia illa; sicut materia quæ est in potentia calida, & sicca, ab igne fit actu calida, & sicca. Sed intellectus possibilis animæ separatæ est in potentia ad omnia intelligibilia. Activum autem a quo recipit influentiam, scilicet substantia separata, est in actu respectu omnium illorum. Ergo vel reducet animam de potentia in actum quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est quod non quantum ad nullum: quia animæ separatæ aliqua intelligunt quæ etiam hic non intellexerunt. Ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia.

7. Præterea. Dionysius dicit in v. cap. de div. Nomin. quod superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiæ autem separatæ sunt supra res naturales. Ergo sunt exemplaria rerum naturalium; & ita animæ separatæ per inspectionem substantiarum separatarum videtur quod cognoscant omnia naturalia.

8. Præterea. Animæ separatæ cognoscunt res per formas influxas. Sed formæ influxæ dicuntur esse formæ ordinis universi. Ergo animæ separatæ cognoscunt totum ordinem universi; & sic cognoscunt omnia naturalia.

9. Præterea. Quicquid est in inferiori natura, totum est in superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus. Ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima. Sed anima cognoscit seipsam. Ergo cognoscit omnia naturalia.

10. Præterea. Quod narratur Luc. xvi. de Lazaro, & divite, non est parabola, sed res gesta, ut Gregorius dicit: quod patet per hoc, quod persona per nomen propriam exprimitur. Ibi etiam dicitur, quod dives in inferno positus Abraham cognovit, quem ante non cognoverat. Ergo pari ratione animæ separatæ, etiam damnatorum, cognoscunt aliqua quæ hic non cognoverunt; & sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

Respondeo dicendum, quod anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod talis est ordo rerum ad invicem, ut quæcumque inveniuntur in inferiori natura, inveniantur excellentius in superiori, sicut ea quæ sunt in istis generabilibus, & corruptibilibus, sunt nobiliori modo in corporibus cælestibus, (sicut in causis universalibus). Calidum enim, & frigidum, & alia huiusmodi sunt in istis inferioribus velut quædam qualitates particulares, & formæ; sed in corporibus cælestibus sunt velut quædam universales virtutes, a quibus derivantur in hæc inferiora. Similiter etiam & quæcumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali: formæ enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter, & particulariter; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter, & universaliter: unde & in Lib. de causis (prop. x.) dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Ulterius autem quæcumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso Deo: in creaturis enim sunt formæ rerum, & naturæ multipliciter, & divisim; sed in Deo simpliciter, & unitæ. Et istud esse rerum tripliciter exprimitur. Primo enim dixit Deus: *Fiat firmamentum*: per quod intelligitur esse rerum in Verbo Dei. Secundo dicitur: *Et fecit Deus firmamentum*: per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur: *Et factum est ita*: per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, ut Augustinus exponit, & similiter in aliis. Sicut enim a Deo profluxerunt res, ut in propria natura subsisterent, ita ex divina sapientia profluxerunt formæ rerum in substantias intellectuales, quibus res intelligerent. Unde considerandum est, quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturæ, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet: singularia namque non sunt de perfectione naturæ propter se, sed propter aliud, scilicet ut in eis salventur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem, nisi inquantum homo non potest esse, nisi sit hic homo. Et idem est quod Philosophus dicit in Lib. de animalibus (II. cap. iv.) quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem, accidentia vero individui in causam efficientem, vel materialem, quasi solum id quod est in specie, sit de intentione naturæ: unde & cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem, non autem cognitio individuorum, nisi forte per accidens. Hæc igitur perfectio intelligibilis quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo: nam in superioribus sunt formæ

mæ intelligibiles rerum magis unitæ, & magis universales; in inferioribus autem magis multiplicantur, & sunt minus universales secundum quod magis recedunt ab uno primo simplici, & appropinquant ad particularitatem rerum. Sed tamen quia in superioribus est potentior vis intellectiva, superiores substantiæ in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intelligibilem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in substantiis inferioribus essent formæ adeo universales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorem virtutem intellectivam, non consequerentur ex huiusmodi formis ultimam perfectionem intelligibilem, ut cognoscerent res usque ad indivisibiles species; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate, & confusione: quod est cognitionis imperfectæ. Manifestum est enim quod quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere: cuius signum est quod rudibus, & tardioribus oportet singillatim exponere, & extra particularia inducere ad singula. Manifestum est (a) autem quod anima humana est infima inter omnes intellectuales substantias: unde eius capacitas naturalis est ad recipiendum formas rerum conformiter rebus materialibus: & ideo anima humana unita est corpori, ut ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem; nec est ei maior virtus naturalis ad intelligendum, quam ut secundum huiusmodi formas sic determinatas in cognitione intelligibili perficiatur: unde & lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut in huiusmodi species intelligibiles faciat actu. Quoniam igitur anima est unita corpori, ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suæ intellectivæ virtuti, & sic in scientia perficitur; sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium: & licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus, tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivæ, ut per huiusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter, & determinate unumquodque, sed in quadam universalitate, & confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animæ separatæ subito per modum influentiæ, & non successive per modum instructionis, ut Origenes dicit (Lib. I. Periarch. cap. VI.) Sic dicendum est igitur, quod animæ separatæ naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animæ sanctorum per gratiam, alia ratio est: nam secundum illam Angelis adæquantur, prout vident omnia in Verbo. Ergo respondendum est ad obiectiones.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum (Lib. de divin. dæmon. cap. III. IV. & VI.) dæmones tripliciter res cognoscunt: quædam per revelationem bonorum Angelorum, quæ scilicet sunt supra cognitionem naturalem eorum, sicut mysteria Christi, & Ecclesiæ, & alia huiusmodi; quædam vero cognoscunt acumine proprii intellectus, scilicet ea quæ sunt naturaliter scibilia; quædam vero per experientiam longi temporis, scilicet eveutus futurorum contingentium in singularibus, quæ non per se pertinent ad cognitionem intelligibilem, ut dictum est. Unde de eis ad præsens non agitur.

Ad secundum dicendum, quod in illis qui scientiam aliquorum naturalium scibilium in hac vita acquisierunt, erit determinata cognitio in speciali eorum quæ hic acquisierunt; aliorum vero universalis, & confusa: unde non inutile erit eis scientiam acquisivisse. Nec est inconveniens quod utraque scientia eorumdem scibilium adsit eidem, cum non sint ambæ unius rationis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non pertinet ad propositum, eo quod non ponimus quod anima separata cognoscat omnia naturalia in speciali: unde non repugnat eius cognitioni infinitas specierum quæ est in numeris, figuris, & proportionibus. Quia tamen eodem modo posset concludere hæc ratio contra cognitionem angelicam, dicendum est, quod species figurarum, & numerorum, & huiusmodi non sunt infinitæ in actu, sed in potentia tantum: nec est etiam inconveniens quod virtus substantiæ intellectualis finitæ ad huiusmodi infinita extendat se: quia virtus intellectiva est quodammodo infinita, inquantum non est terminata per materiam, unde & universale cognoscere potest, quod quodammodo est infi-

(a) *Al.* enim.

infinitum, inquantum de sui ratione potentia continet infinita.

Ad quartum dicendum, quod formæ rerum materialium sunt in substantiis immaterialibus immaterialiter; & sic est assimilatio inter utrumque quantum ad rationes formarum, non quantum ad modum essendi.

Ad quintum dicendum, quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter, vel in potentia pura, vel in actu puro: eo quod formæ naturales statim ut sunt in materia, habent operationes suas, nisi sit aliquod impedimentum: quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad unum: unde statim quod forma ignis est in materia, facit eum moveri sursum. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles tripliciter: quandoque enim se habet in potentia pura, sicut ante addiscere; quandoque autem in actu puro, sicut cum actu considerat; quandoque autem medio modo inter potentiam & actum, sicut cum est scientia in habitu, & non in actu. Comparatur igitur forma intellecta ad intellectum possibilem sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est quod sicut materia prima simul & semel non informatur nisi una forma, ita intellectus possibilis non intelligit nisi unum intelligibile; potest tamen scire multa habitualiter.

Ad sextum dicendum, quod substantiæ cognoscenti potest aliquid assimilari dupliciter: aut secundum suum esse naturale, & sic non assimilantur diversa secundum speciem, cum ipsa sit unius speciei; aut secundum esse intelligibile, & sic secundum quod habet diversas species intelligibiles, sic possunt ei assimilari diversa secundum speciem, cum tamen ipsa sit unius speciei.

Ad septimum dicendum, quod animæ separatæ non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua: & ideo non oportet quod sint in ea species infinitæ.

Ad octavum dicendum, quod applicatio universalis cognitionis ad singularia non est causa cognitionis singularium, sed consequens ad ipsam. Quomodo autem anima separata singularia cognoscat, infra quæretur.

Ad nonum dicendum, quod cum bonum consistat in modo, specie, & ordine secundum Augustinum in Lib. de natura boni (cap. III.) intantum invenitur in re aliqua de ordine, inquantum invenitur ibi de bono. In damnatis autem non est bonum gratiæ, sed naturæ: unde non est ibi ordo gratiæ, sed naturæ, qui sufficit ad huiusmodi cognitionem.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus loquitur de singularibus quæ hic fiunt, de quibus dictum est, quod non pertinent ad cognitionem intelligibilem.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis non potest reduci in actum cognitionis omnium naturalium per lumen solum intellectus agentis, sed per aliquam superiorem substantiam, cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens secundum ea quæ Philosophus de ipso tradit, non est activum respectu intellectus possibilis directe, sed magis respectu phantasmatum, quæ facit intelligibilia actu, per quæ intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus eius inclinatur ad inferiora ex unione corporis. Et eadem ratione quando aspectus eius est ad superiora post separationem a corpore, fit in actu per species actu intelligibiles quæ sunt in substantiis superioribus quasi per agens proprium; & sic talis cognitio est naturalis.

Unde patet solutio ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum, quod huiusmodi perfectionem recipiunt animæ separatæ a Deo mediantibus Angelis: licet enim substantia animæ creetur a Deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles proveniunt a Deo mediantibus Angelis, non solum naturales, sed etiam quæ ad mysteria gratiarum pertinent, ut patet per Dionysium IV. cap. cæl. Hierar.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima separata habens universalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actum: quia cognoscere aliquid in universali, est cognoscere imperfecte, & in potentia, unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem: unde non sequitur quod alia auxilia quibus pervenitur ad felicitatem, sint superflua.

Ad decimumquintum dicendum, quod damnati de hoc ipso bono cognitionis quod habent, tristantur, inquantum cognoscunt se destitutos esse summo bono, ad quod per alia bona ordinabantur.

Ad decimumsextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de particularibus, quæ non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est.

Ad primum vero in contrarium dicendum

dum, quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam; & ideo non oportet quod cognoscat omnia quæ in ipsa sunt per similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod verbum Gregorii veritatem habet quantum ad cognitionem obiecti intelligibilis, quod est Deus, quod quantum est de se repræsentat omnia intelligibilia; non tamen necesse est quod quicumque videt Deum, sciat omnia quæ ipse scit, nisi comprehendat ipsum, sicut ipse seipsum comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod species quæ sunt in intellectu Angeli, sunt intelligibiles intellectui eius cuius sunt formæ, non tamen intellectui animæ separatæ.

Ad quartum dicendum, quod licet intellectum sit forma substantiæ intelligentis, non tamen oportet quod anima separata intelligens substantiam separatam intelligat intellectum eius, quia non comprehendit ipsam.

Ad quintum dicendum, quod licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte, quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod anima separata reducitur a superiore substantia in actum omnium intelligibilium naturalium, non perfecte, sed universaliter, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod licet substantiæ separatæ sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium, non tamen sequitur quod eis cognitis omnia cognoscantur, nisi perfecte comprehenderentur ipsæ substantiæ separatæ.

Ad octavum dicendum, quod anima separata cognoscit per formas influxas; quæ tamen non sunt formæ ordinis universi in speciali, sicut in substantiis superioribus, sed in generali tantum, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod res naturales sunt quodammodo in substantiis separatis, & in anima; sed in substantiis separatis in actu, in anima vero in potentia ad omnes formas naturales intelligendas.

Ad decimum dicendum, quod anima Abraham erat substantia separata: unde & anima divitis poterat eam cognoscere, sicut & alias substantias separatas.

ARTICULUS XIX.

Utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata.

Decimonono quæritur, utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata. Et videtur quod sic. Quia potentiæ animæ vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales eius. Sed nec essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet, neque proprietates naturales eius. Ergo in anima separata manent potentiæ sensitivæ.

2. Sed dicendum, quod remanent in ea ut in radice. Sed contra. Esse in aliquo ut in radice, est esse in eo ut in potentia; quod est esse in aliquo virtute, & non actu. Essentialia autem rei, & proprietates naturales eius oportet quod sint in re actu, & non virtute tantum. Ergo potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata solum ut in radice.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de spiritu & anima (cap. XV.) quod anima recedens a corpore trahit secum sensum, & imaginationem, concupiscibilem, & irascibilem, quæ sunt in parte sensitiva. Ergo potentiæ sensitivæ remanent in anima separata.

4. Præterea. Totum non est integrum cui desunt aliquæ partes eius. Sed potentiæ sensitivæ sunt partes animæ. Si igitur non essent in anima separata, anima separata non esset integra.

5. Præterea. Sicut est homo per rationem, & intellectum, ita est animal per sensum: nam rationale est differentia hominis constitutiva, & sensibile est differentia constitutiva animalis. Si ergo non est idem sensus, non erit idem animal. Sed si potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata, non erit idem sensus in homine resurgente qui modo est: quia quod in nihilum cedit, non potest resumi idem numero. Ergo homo resurgens non erit idem animal, & sic neque idem homo; quod est contra id quod dicitur Iob XIX. 27. *Quem visurus sum ego ipse, & oculi mei conspecturi sunt.*

6. Præterea. Augustinus dicit XII. super Gen. ad litter. (cap. XXXII.) quod pœnæ quas in inferno animæ patiuntur, sunt similes visis dormientium, id est secundum similitudines corporalium rerum. Sed huiusmodi visa dormientium sunt secundum ima-

 gina-

ginationem, quæ pertinet ad partem sensitivam. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima separata.

7. Præterea. Manifestum est quod gaudium est in concupiscibili, & ira in irascibili. Sed in animabus separatis bonorum est gaudium, & in animabus malorum est dolor, & ira: est enim ibi fletus, & stridor dentium. Ergo cum concupiscibilis, & irascibilis sint in parte sensitiva, ut Philosophus dicit in III. de Anima, videtur quod potentiæ sensitivæ sint in anima separata.

8. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. quod malum dæmonis est furor irrationalis, concupiscentia amens, & phantasia proterva. Sed hæc pertinent ad potentias sensitivas. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in dæmonibus: multo ergo magis in anima separata.

9. Præterea. Augustinus dicit super Genes. ad lit. quod anima quædam sentit sine corpore, scilicet gaudium, & tristitiam. Sed quod convenit animæ sine corpore, est in anima separata. Ergo sensus est in anima separata.

10. Præterea. In Lib. de causis (prop. XIV.) dicitur, quod in omni anima sunt res sensibiles. Sed res sensibiles per hoc sentiuntur, quia sunt in anima. Ergo anima separata sentit res sensibiles; & ita est in ea sensus.

11. Præterea. Gregorius dicit (hom. xl. in Evang.) quod id quod Dominus narrat Lucæ XVI. de divite epulone, non est parabola, sed res gesta. Dicitur autem ibi, quod dives in inferno positus nec dubium quin secundum animam separatam vidit Lazarum, & audivit Abraham sibi loquentem. Ergo anima separata vidit, & audivit; & sic est in ea sensus.

12. Præterea. Eorum quæ sunt idem secundum esse, vel secundum substantiam, unum non potest esse sine altero. Sed anima sensibilis, & rationalis in homine sunt idem secundum esse, & secundum substantiam. Ergo non potest esse quin sensus remaneat in anima rationali separata.

13. Præterea. Quod cedit in nihil, non resumitur idem numero. Sed si potentiæ sensitivæ non manent in anima separata, oportet quod cedant in nihilum. Ergo in resurrectione non erunt eædem numero; & sic cum potentiæ sensitivæ sint actus organorum, neque organa erunt eadem numero, neque totus homo erit idem numero; quod est inconveniens.

14. Præterea. Præmium, & pœna respondet merito, & demerito. Sed meritum, & demeritum hominis consistit ut plurimum in actibus sensitivarum potentiarum, dum vel passiones sequimur, vel eas refrenamus. Ergo iustitia videtur exigere quod actus sensitivarum potentiarum sint in animabus separatis, quæ præmiantur, vel puniuntur.

15. Præterea. Potentia nihil est aliud quam principium actionis, vel passionis. Anima autem est principium operationum sensitivarum. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima sicut in subiecto; & ita non potest esse quin remaneant in anima separata, cum accidentia contrarietate carentia non corrumpantur nisi per corruptionem subiecti.

16. Præterea. Memoria est in parte sensitiva secundum Philosophum (in Libr. de memoria & reminisc. cap. 1.) Sed memoria est in anima separata; quod patet per hoc quod dicitur diviti epuloni ab Abraham (Luc. XVI. 25.) *Recordare quia recepisti bona in vita tua*. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima separata.

17. Præterea. Virtutes, & vitia remanent in animabus separatis. Sed quædam virtutes, & vitia sunt in parte sensitiva: dicit enim Philosophus in III. Ethic. (cap. x.) quod temperantia, & fortitudo sunt irrationabilium partium. Ergo potentiæ sensitivæ manent in anima separata.

18. Præterea. De mortuis qui resuscitati dicuntur, legitur in plerisque historiis sanctorum, quod quædam imaginabilia se vidisse recitaverunt, puta domos, campos, flumina, & huiusmodi. Ergo animæ separatæ imaginatione utuntur, quæ est in parte sensitiva.

19. Præterea. Sensus iuvat cognitionem intellectivam: nam cui deficit unus sensus, deficit una scientia. Sed cognitio intellectiva perfectior erit in anima separata quam in anima coniuncta corpori. Ergo magis aderit ei sensus.

20. Præterea. Philosophus dicit in I. de Anima (com. lxv.) quod si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut & iuvenis. Ex quo videtur quod debilitatis organis non debilitantur potentiæ sensitivæ. Ergo nec destructis, destruuntur; & sic videtur quod potentiæ sensitivæ remanent in anima separata.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (Lib. II. com. XXI.) de intellectu loquens, quod hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili. Ergo poten-

potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata.

Præterea. Philosophus dicit in XVI. Lib. de animalibus (Lib. II. de gener. animal cap. III.) quod quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipsæ potentiæ sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore: exercentur enim per organa corporalia. Ergo potentiæ sensitivæ non sunt sine corpore.

Præterea. Damascenus dicit (Lib. II. cap. XXIII.) quod nulla res destituitur propria operatione. Si ergo potentiæ sensitivæ (a) remanerent in anima separata, haberent proprias operationes; quod est impossibile.

Præterea. Frustra est potentia quæ non reducitur ad actum. Nihil autem est frustra in operationibus Dei. Ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata, in qua non possunt reduci ad actum.

Respondeo dicendum, quod potentiæ animæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales quæ fluunt ab essentia eius, ut ex prioribus quæstionibus (quæst. præced. art. ult.) haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur: uno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido; alio modo per corruptionem sui subiecti: non enim accidens remanere potest corrupto subiecto. Quæcumque igitur accidentia, seu formæ contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionem subiecti. Manifestum est autem quod potentiis animæ nihil est contrarium: & ideo si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subiecti. Ad investigandum igitur utrum potentiæ sensitivæ corrumpantur corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit subiectum potentiarum prædictarum. Manifestum est autem quod subiectum potentiæ oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens: nam omne accidens suum subiectum denominat. Idem autem est quod potest agere, vel pati, & quod est agens, vel patiens: unde oportet ut illud sit subiectum potentiæ quod est subiectum actionis, vel passionis, cuius potentia est principium. Et hoc est quod Philosophus dicit in Lib. de somno & vigilia (cap. I.) quod cuius est potentia, eius est actio. Circa operationes autem sensuum diversa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiva per se haberet propriam operationem: posuit enim quod anima etiam sensitiva est movens seipsam, & quod non movet corpus nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio: una qua anima movet seipsam; alia qua movet corpus. Unde Platonici definiunt quod sensus est motus animæ per corpus: unde & propter hoc quidam huiusmodi positionis sectatores distinguunt duplices operationes partis sensitivæ: quasdam scilicet interiores, quibus anima sentit, secundum quod seipsam movet; quasdam exteriores, secundum quod movet corpus. Dicunt etiam, quod sunt duplices potentiæ sensitivæ: quædam quæ sunt in ipsa anima principium interiorum actuum, & istæ manent in anima separata corpore destructo cum suis actibus; quædam vero sunt principia exteriorum actuum, quæ sunt in anima simul & corpore, & pereunte corpore pereunt. Sed hæc positio stare non potest. Manifestum est enim quod unumquodque secundum hoc operatur secundum quod est ens: onde quæ per se habent esse, per se operantur, sicut individua substantiarum. Formæ autem quæ per se non possunt esse, sed dicuntur entia inquantum eis aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari inquantum per eas subiecta operantur: sicut enim calor non est id quod est, sed est id quo aliquid est calidum; ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiva habetet per se operationem, sequeretur quod haberet per se subsistentiam, & sic non corrumperetur corrupto corpore: unde etiam brutorum animæ essent immortales; quod est impossibile: & tamen Plato hoc dicitur concessisse. Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivæ potest esse animæ tantum ut operetur, sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns, & audiens, & omnia sentiens, sed per animam: unde etiam compositum est potens videre, & audire, & sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiæ partis sensitivæ sunt in composito sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore destruuntur potentiæ sensitivæ, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiæ sensitivæ manent in anima separata solum sicut in radice.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ

(a) al. non remanerent.

entiæ sensitivæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales; compositi quidem ut subiecti, animæ vero ut principii.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi potentiæ dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa, sed quia anima separata est talis virtutis ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut & vitam.

Ad tertium dicendum, quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctorem in titulo: non enim est Augustini, sed cuiusdam alterius. Posset tamen illa auctoritas exponi, ut dicatur, quod anima trahit secum huiusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad quartum dicendum, quod potentiæ animæ non sunt partes essentiales, vel integrales, sed potentiales, ita tamen quod quædam earum insunt animæ secundum se, quædam vero composito.

Ad quintum dicendum, quod sensus dicitur dupliciter. Uno modo ipsa anima sensitiva, quæ est huiusmodi potentiarum principium; & sic per sensum animal est animal sicut per propriam formam: hoc enim modo a sensu sensibile sumitur, prout est differentia constitutiva animalis. Alio modo dicitur sensus ipsa potentia sensitiva, quæ cum sit proprietas naturalis, ut dictum est (in corp. art.) non est constitutiva speciei, sed consequens speciem. Hoc igitur modo sensus non manet in anima separata, sed sensus primo modo dictus manet: nam in homine eadem est essentia animæ sensibilis, & rationalis. Unde nihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero: ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero, non autem requiritur quod proprietates, & accidentia sint eadem numero.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus videtur hoc retractasse in Lib. retractationum (cap. XXIV.) Dicit enim H. super Genes. ad litter. (cap. XXXII.) quod pœnæ inferni secundum imaginariam visionem sunt, & quod locus inferni non est corporeus, sed imaginarius: unde coactus fuit reddere rationem, si infernus non est locus corporeus, quare inferi dicuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet reprehendit dicens: *De inferis magis mihi videtur docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur, sive dicantur, quasi non ita sit*. Hoc autem retractato quod de loco inferni dixerat, videntur omnia alia retractari quæ ad hoc pertinent.

Ad septimum dicendum, quod in anima separata non est gaudium, neque ira secundum quod sunt actus irascibilis, & concupiscibilis, quæ sunt in sensitiva parte, sed secundum quod his designatur motus voluntatis, quæ est in parte intellectiva.

Ad octavum dicendum, quod quia malum hominis est secundum tria, scilicet phantasiam protervam, quæ scilicet est principium errandi, concupiscentiam amentem, & irrationabilem furorem; propter hoc Dionysius malum dæmonis sub similitudine humani mali describit, non ut intelligatur in dæmonibus esse phantasia, aut irascibilis, aut concupiscibilis, quæ sunt in parte sensitiva, sed aliqua his proportionata, secundum quod competit naturæ intellectivæ.

Ad nonum dicendum, quod per verba illa Augustini non intelligitur quod anima aliqua sentiat absque organo corporali, sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus, utpote metum, & tristitiam; aliqua vero per ipsa corpora, utpote calidum, & frigidum.

Ad decimum dicendum, quod omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis: unde res sensibiles sunt in anima separata non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem.

Ad undecimum dicendum, quod nihil prohibet in descriptione rerum gestarum aliqua metaphorice dici: licet enim quod dicitur in Evangelio de Lazaro, & divite, sit res gesta, tamen metaphorice dicitur, quod Lazarus vidit, & audivit, sicut & metaphorice dicitur quod linguam habuit.

Ad duodecimum dicendum, quod substantia animæ sensibilis in homine manet post mortem, non tamen manent potentiæ sensitivæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut sensus prout nominat potentiam, non est forma totius corporis, sed anima sensitiva, sensus autem est proprietas compositi; ita etiam potentia visiva non est actus oculi, sed anima secundum quod est principium talis potentiæ; quasi ita dicatur, quod anima visiva est actus oculi, sicut anima sensitiva est actus totius corporis; potentia autem visiva est proprietas consequens. Unde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia sit potentia sensitiva.

Ad decimumquartum dicendum, quod præ-

præmium non respondet merito sicut præmiando, sed sicut ei pro quo aliquid præmiatur. Unde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione quibus aliquis meruit, sed sufficit quod sint in divina recordatione: alias oporteret iterum sanctos occidi; quod est absurdum.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est principium sentiendi, non sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit: unde potentiæ sensitivæ non sunt in anima sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut a principio.

Ad decimumsextum dicendum, quod anima separata recordatur per memoriam, non quæ est in parte sensitiva, sed quæ est in parte intellectiva, prout Augustinus ponit eam partem imaginis.

Ad septimum dicendum, quod virtutes, & vitia quæ sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata nisi in suis principiis: omnium enim virtutum semina sunt in voluntate, & ratione.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut ex supradictis (art. 17. & 18.) patet, anima separata a corpore non eumdem modum habet cognoscendi sicut cum est in corpore. Eorum ergo quæ apprehendit anima separata secundum modum sibi proprium absque phantasmatibus, remanet cognitio in ea postquam ad pristinum statum redit corpori iterato coniuncta secundum modum tunc sibi convenientem, scilicet cum conversione ad phantasmata: & ideo quæ intelligibiliter viderunt, imaginabiliter narrant.

Ad decimumnonum dicendum, quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectæ cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatibus, non autem secundum perfectiorem cognitionis modum, qui competit animæ separatæ; sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta etate.

Ad vicesimum dicendum, quod potentiæ sensitivæ non debilitantur secundum se debilitatis organis, sed solum per accidens: unde & per accidens corrumpuntur corruptis organis.

ARTICULUS XX.

Utrum anima separata, singularia cognoscat.

I. Part. quæst. lxxxix. *art.* 4.

VIcesimo quæritur, utrum anima separata singularia cognoscat. Et videtur quod non. Quia de potentiis animæ in anima separata remanet solus intellectus. Sed obiectum intellectus est universale, & non singulare: scientia enim est universalium, sensus autem singularium, ut dicitur in I. de Anima (Lib. III. com. xx.) Ergo anima separata non cognoscit singularia, sed tantum universalia.

2. Præterea. Si anima separata cognoscit singularia, aut per formas prius acquisitas, cum esset in corpore, aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisitas: nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore, quædam sunt intentiones individuales, quæ conservantur in potentiis partis sensitivæ; & sic remanere non possunt in anima separata, cum huiusmodi potentiæ non maneant in ea, ut ostensum est (art. præced.) quædam autem intentiones sunt universales, quæ sunt in intellectu, unde hæ solæ manere possunt. Sed per intentiones universales non possunt cognosci singularia. Ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisivit in corpore. Similiter autem neque per species influxas, quia huiusmodi species æqualiter se habent ad omnia singularia: unde sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret; quod non videtur esse verum.

3. Præterea. Cognitio animæ separatæ impeditur per loci distantiam: dicit enim Augustinus in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xiii. xv. & xvi.) quod animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic fiunt, omnino scire non possunt. Cognitionem autem quæ fit per species influxas, non impedit loci distantia. Ergo anima non cognoscit singularia per species influxas.

4. Præterea. Species influxæ æqualiter se habent ad præsentia, & futura: non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat præsentia, vel præterita, sed etiam futura; quod esse non potest, ut videtur, cum cognoscere futura sit

fit folius Dei, prout dicitur Isai. xli. 23. *Annuntiate quæ ventura sunt (a) in fine, & dicam quod dii estis vos*.

5. Præterea. Singularia sunt infinita. Species autem influxæ non sunt infinitæ. Non ergo anima separata per species influxas potest singularia cognoscere.

6. Præterea. Id quod est indistinctum, non potest esse principium distinctæ cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formæ influxæ sint indistinctæ, utpote universales existentes, videtur quod per species influxas anima separata singularia cognoscere non possit.

7. Præterea. Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis. Ergo formæ influxæ recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale, non potest esse principium cognitionis singularium, quæ sunt individuata per materiam. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

8. Sed diceretur, quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales: quia sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus & universalia, & singularia cognoscit. Sed contra. Deus per rationes ideales cognoscit singularia, inquantum sunt factrices materiæ, quæ est principium individuationis. Sed formæ influxæ animæ separatæ non sunt materiæ factrices, quia non sunt creatrices: hoc enim solius Dei est. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

9. Præterea. Similitudo creaturæ ad Deum non potest esse per univocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio quæ fit per similitudinem analogiæ, est imperfectissima, sicut si aliquid cognosceretur per alterum, inquantum convenit cum illo in ente. Si ergo anima separata cognoscit singularia per species influxas, inquantum sunt similes rationibus idealibus, videtur quod imperfectissime singularia cognoscat.

10. Præterea. Dictum est in præcedentibus (art. 18.) quod anima separata non cognoscit naturalia per formas influxas nisi in quadam confusione, & in universali. Hoc autem non est cognoscere singularia. Ergo anima separata non cognoscit singularia per species influxas.

11. Præterea. Species illæ influxæ per quas anima separata singularia ponitur cognoscere, non causantur a Deo immediate: quia secundum Dionysium lex divinitatis est infima per media reducere. Nec iterum causantur per Angelum: quia Angelus huiusmodi species causare non potest neque creando, cum nullius rei sit creator; neque transmutando, quia oportet esse aliquod medium differens. Ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas, per quas singularia cognoscat.

12. Præterea. Si anima separata cognoscit singularia per species influxas, hoc non potest esse nisi dupliciter, vel applicando species ad singularia, vel convertendo se ad ipsas species. Si applicando ad singularia, constat quod huiusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid a singularibus, cum non habeat potentias sensitivas, quæ natæ sunt a singularibus accipere. Relinquitur ergo quod hæc applicatio fit ponendo aliquid circa singularia; & sic non cognoscet ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia ponit. Si autem per species dictas cognoscit singularia convertendo se ad ipsas, sequetur quod non cognoscet singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus. Sed in speciebus prædictis non sunt singularia nisi universaliter. Ergo anima separata non cognoscit singularia nisi in universali.

13. Præterea. Nullum finitum super infinita potest. Sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animæ separatæ sit finita, videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

14. Præterea. Anima separata non potest cognoscere aliquid nisi visione intellectuali. Sed Augustinus XII. super Genesim ad litter. (cap. xxiv.) dicit, quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora, neque similitudines. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possint.

15. Præterea. Ubi est eadem natura, & idem est modus operandi. Sed anima separata est eiusdem naturæ cum anima coniuncta corpori. Cum ergo anima coniuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata.

16. Præterea. Potentiæ distinguuntur per obiecta. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo obiecta sunt magis distincta

(a) Vulgata: *in futurum, & sciemus quia dii estis vos*.

stincta quam potentiæ. Sed sensus numquam fier intellectus. Ergo singulare, quod est sensibile, numquam fiet intelligibile.

17. Præterea. Potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia inferioris ordinis: sensus enim communis est cognoscitivus omnium quæ per quinque exteriores sensus apprehenduntur: & similiter Angelus una potentia cognoscitiva, scilicet intellectu, cognoscit universalia, & singularia, quæ homo sensu, & intellectu apprehendit. Sed numquam potentia inferioris ordinis potest apprehendere id quod est alterius potentiæ quæ ab ea distinguitur, sicut visus numquam potest apprehendere obiectum auditus. Ergo intellectus hominis numquam potest apprehendere singulare, quod est obiectum seosus; licet intellectus Angeli cognoscat utrumque, & apprehendat.

18. Præterea. In Lib. de causis (prop. XXIII.) dicitur quod intelligentia cognoscitur res inquantum est causa eis, vel inquantum regit eas. Sed anima separata neque causat singularia, neque regit singularia. Ergo non cognoscit ea.

1. Sed contra. Formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima etiam coniuncta corpori format propositionem, cuius subiectum est singulare, prædicatum universale; ut cum dico, Sortes est homo; quod non possum facere nisi cognoscerem singulare, & comparationem eius ad universale. Ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia.

2. Præterea. Anima est inferior secundum naturam omnibus Angelis. Sed Angeli inferioris Hierarchiæ recipiunt illuminationes singularium effectuum. & in hoc distinguuntur ab Angelis mediæ hierarchiæ, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales effectuum; & ab Angelis supremæ, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales existentes in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio, quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis, videtur qpod anima separata multo fortius singularia cognoscat.

3. Præterea. Quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus potest cognoscere singularia, qui est inferior intellectu. Ergo & anima separata secundum intellectum potest singularia cognoscere.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod anima separata quædam singularia cognoscat, non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quædam, quorum prius cognitionem accepir, dum corpori esset unita: aliter enim non recordaretur eorum quæ gessit in vita, & sic periret ab anima separata conscientiæ vermis. Cognoscit etiam quædam singularia, quorum cognitionem accepit post separationem a corpore: aliter enim non affligeretur ab igne inferni, & ab aliis corporalibus pœnis quæ in inferno esse dicuntur. Quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem, ex hoc manifestum est quod animæ mortuorum nesciunt ea quæ hic aguntur, ut Augustinus dicit (Lib. de cura pro mortuis cap. XIII. & XV.) Habet igitur hæc quæstio duas difficultates, unam communem, & aliam propriam. Communis quidem difficultas est ex hoc quod intellectus noster non videtur esse cognoscitivus singularium, sed universalium tantum: unde cum Deo, & Angelis, & animæ separatæ non competat aliqua cognoscitiva potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio adsit. Unde quidam intantum erraverunt ut Deo, & Angelis cognitionem singularium subtraherent: quod est omnino impossibile. Nam hoc posito, providentia divina excluderetur a rebus, & iudicium Dei de humanis actibus tolleretur: auferrentur etiam & ministeria Angelorum, quos de salute hominum credimus esse solicitos, secundum illud Apostoli (Hebr. 1. 14.) *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Et ideo alii dixerunt, Deum quidem, & Angelos, necnon & animas separatas singularia cognoscere per cognitionem universalium causarum totius ordinis universi. Nihil enim est in rebus singularibus quod ex illis universalibus causis non derivetur. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis cognosceret totum ordinem cæli, & stellarum, & mensuram, & motus eorum, sciret per intellectum omnes futuras eclypses, & quantæ, & quibus in locis, & quibus temporibus futuræ essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim quod quantumcumque adunentur aliqua universalia, numquam ex eis perficitur singulare; sicut si diram hominem album, musicum, & quæcumque huiusmodi addidero, numquam erit singulare: possibile est enim omnia hæc adunata pluribus convenire. Unde qui cognoscit omnes causas in universali, numquam propter hoc pro-

proprie cognoscet aliquem singularem effectum; nec ille qui cognoscit totum ordinem caeli, cognoscit hanc eclypsim ut est hic: etsi enim cognoscat eclypsim futuram esse in tali situ Solis, & Lunae, & in tali hora, & quaecumque huiusmodi in eclypsibus observantur; tamen talem eclypsim possibile est pluries evenire.

Et ideo alii, ut veram cognitionem singularium Angelis, & animabus adscriberent, dixerunt, quod huiusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile, & esse materiale, & sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur; puta, forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili, & postmodum in organo sensus, & exinde derivatur ad phantasiam, & ad alias inferiores vires, & ulterius tandem perducitur ad intellectum. Haec autem media nec etiam fingere possibile est competere Angelis, aut animae separatae.

Et ideo aliter dicendum est, quod formae rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res: quaedam enim sunt factivae rerum, quaedam autem a rebus acceptae: & illae quidem quae sunt rerum factivae, intantum ducunt in cognitionem rei, inquantum eis factivae existunt: unde artifex qui artificiato tradit formam, vel dispositionem materiae, per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad illud quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam jam praeexistentem, quae est individuationis principium; ideo artifex per formam, puta aedificator cognoscit domum in universali, non autem hanc domum ut est haec, nisi inquantum eius notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum non solum producit formam ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam quae est individuationis principium: unde per suam artem cognoscit & universalia, & singularia: sicut enim a divina arte effluunt res materiales, ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiae separatae cognoscunt non solum universalia, sed etiam singularia, inquantum species intelligibiles in eas a divina arte emanantes sunt similitudines rerum & secundum formam, & secundum materiam. Nec est inconveniens formam, quae est factiva rei, quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei & quantum ad formam, & quantum ad materiam: quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde licet in natura sensibili sit aliud forma, & materia, tamen id quod est altius, & causa utriusque, unum existens se habet ad utramque: propter quod superiores substantiae immaterialiter materialia cognoscunt, & uniformiter divisa, ut Dionysius dicit VII. cap. de divin. Nomin. Formae autem intelligibiles a rebus acceptae per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur: unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia, & ab omnibus conditionibus materiae, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Haec est igitur ratio quare substantiae separatae possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum. Sed circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angelicus, & aliter animae separatae. Diximus enim in superioribus (art. 18.) quod efficacia virtutis intellectivae quae est in Angelis, est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium: & ideo per huiusmodi formas universales cognoscunt omnia ad quae se extendunt: unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium, quae sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis: propter quod naturale est animae corpori uniri. Et ideo supra dictum est, quod anima separata non cognoscit omnia naturalia etiam secundum species determinate, & complete, sed in quadam universalitate, & confusione: unde nec species influxae sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut Angeli cognoscunt. Sed tamen huiusmodi species influxae determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium; ad quae anima habet aliquem ordinem specialem, vel inclinationem, sicut ad ea quae patitur, vel ad ea ad quae afficitur, vel quo-

quorum aliquæ impressiones, & vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia, non tamen omnia, sed quædam.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptas, quæ sunt abstractæ a materia, & omnibus materiæ conditionibus: & ideo non potest cognoscere singularia, quorum principium est materia, sed universalia tantum: sed intellectus animæ separatæ habet formas influxas, per quas potest singularia cognoscere ratione iam dicta.

Ad secundum dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas; non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, ut ostensum est.

Ad tertium dicendum, quod animæ separatæ non impediuntur a cognoscendis his quæ sunt hic, propter loci distantiam, sed quia non est in eis tanta efficacia intellectivæ virtutis, ut per species influxas omnia singularia cognoscere possint.

Ad quartum dicendum, quod nec etiam Angeli omnia futura contingentia cognoscunt: per species enim influxas singularia cognoscunt, inquantum participant speciem: unde futura quæ nondum participant speciem, inquantum futura sunt, ab eis non cognoscuntur, sed solum inquantum sunt præsentia in suis causis.

Ad quintum dicendum, quod Angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia, non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita; sed per unam speciem cognoscunt multa, ut in superioribus ostensum est. Animæ vero separatæ non cognoscunt omnia singularia. Unde quantum ad eas ratio non concludit.

Ad sextum dicendum, quod si species essent a rebus acceptæ, non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur; sed species influxæ cum sint similitudines idealium formarum, quæ sunt in mente divina, possunt distincte repræsentare singularia, maxime illa ad quæ anima habet aliquam determinationem ex natura sua.

Ad septimum dicendum, quod species influxa quamvis sit immaterialis, & distincta, est tamen similitudo rei & quantum ad formam, & quantum ad materiam, in qua est distinctionis, & individuationis principium, ut expositum est (in corp. art.)

Ad octavum dicendum, quod quamvis formæ intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in virtute repræsentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus ut perficiat illud.

Ad nonum dicendum, quod quia formæ influxæ non sunt similes rationibus idealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per huiusmodi formas illæ rationes ideales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res, quarum sunt rationes ideales: huiusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis, sed e converso: unde per formas influxas perfecte comprehendi possunt.

Ad decimum dicendum, quod formæ influxæ determinantur ad cognitionem quorumdam singularium in anima separata ex ipsius animæ dispositione, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod species influxæ causantur in anima separata a Deo mediantibus Angelis. Nec obstat quod quædam animæ separatæ sunt superiores quibusdam Angelis. Non enim nunc loquimur de cognitione gloriæ, secundum quam anima potest esse Angelis vel similis, vel æqualis, vel etiam superior; sed loquimur de cognitione naturali, in qua anima deficit ab Angelo. Causantur autem huiusmodi formæ in anima separata per Angelum, non per modum creationis, sed sicut id quod est in actu, reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et cum huiusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quærere medium deferens situale; sed idem hic operatur ordo naturæ quod in corporalibus ordo situs.

Ad duodecimum dicendum, quod anima separata per species influxas cognoscit singularia, inquantum sunt similitudines singularium per modum iam dictum. Applicatio autem, & conversio, de quibus in obiectione fit mentio, magis huiusmodi cognitionem concomitantur quam eam causent.

Ad decimumtertium dicendum, quod singularia non sunt infinita in actu, sed in potentia: nec intellectus Angeli, aut animæ separatæ prohibetur cognoscere infinita singularia unum post unum, cum & sensus hoc possit. Et intellectus noster hoc modo cognoscit infinitas species numerorum: sic enim infinitum non est in cognitione nisi successive, & secundum actum coniun-

ctum potentiæ, ficut etiam ponitur effe infinitum in rebus materialibus.

Ad decimumquartum dicendum, quod Auguftinus non intendit dicere, quod corpora, & fimilitudines corporum non cognofcantur intellectu; fed quod intellectus non movetur in fua vifione a corporibus, ficut fenfus, nec a fimilitudinibus corporum, ficut imaginatio; fed ab intelligibili veritate.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet anima feparata fit eiufdem naturæ cum anima coniuncta corpori, tamen propter feparationem a corpore habet afpectum liberum ad fubftantias fuperiores, ut poffit per eas recipere influxum intelligibilium formarum, per quas fingularia cognofcat: quod non poteft dum eft corpori unita, ut in fuperioribus oftenfum eft.

Ad decimumfextum dicendum, quod fingulare fecundum quod eft fenfibile, fcilicet fecundum corporalem immutationem, numquam fit intelligibile; fed fecundum quod forma immaterialis intelligibilis ipfum repræfentare poteft, ut oftenfum eft.

Ad decimumfeptimum dicendum, quod anima feparata per fuum intellectum recipit fpecies intelligibiles per modum fuperioris fubftantiæ, in qua una virtute cognofcitur quod homo duabus virtutibus, fcilicet fenfu, & intellectu, cognofcit. Et ideo anima feparata utrumque cognofcere poteft.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima feparata quamvis non regat res, vel caufet eas, tamen habet formas fimiles caufanti, & regenti: non enim caufans, & regens cognofcit quod regitur, & caufatur, nifi inquantum eius fimilitudinem habet.

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, etiam refpondere oportet, quia falfum concludunt.

Ad primum quorum dicendum eft, quod anima coniuncta corpori per intellectum cognofcit fingulare, non quidem directe, fed per quamdam reflexionem, inquantum fcilicet ex hoc quod apprehendit fuum intelligibile, revertitur ad confiderandum fuum actum, & fpeciem intelligibilem, quæ eft principium fuæ operationis, & eius fpeciei originem; & fic venit in confiderationem phantafmatum, & fingularium, quorum funt phantafmata. Sed hæc reflexio compleri non poteft nifi per adiunctionem virtutis cogitativæ, & imaginativæ, quæ non funt in anima feparata: unde per modum iftum anima feparata fingularia non cognofcit.

Ad fecundum dicendum, quod Angeli inferioris hierarchiæ illuminantur de rationibus fingularium effectuum, non per fpecies fingulares, fed per rationes univerfales, ex quibus cognofcere fingularia poffunt propter efficaciam virtutis intellectivæ, in qua excedunt animam feparatam. Et licet rationes ab eis perceptæ fint univerfales fimpliciter, tamen dicuntur particulares per comparationem ad rationes univerfaliores, quas Angeli fuperiores recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod id quod poteft virtus inferior, poteft & fuperior, non tamen eodem modo, fed excellentiori: unde eafdem res quas fenfus percipit materialiter, & fingulariter, intellectus immaterialiter, & univerfaliter cognofcit.

ARTICULUS XXI.

Utrum anima feparata poffit pati ab igne corporeo.

Vicefimoprimo quæritur, utrum anima feparata poffit pati pœnam ab igne corporeo. Et videtur quod non. Nihil enim patitur nifi fecundum quod eft in potentia. Sed anima feparata non eft in potentia, nifi fecundum intellectum, quia potentiæ fenfitivæ in ea non manent, ut oftenfum eft (art. 19.) Ergo anima feparata non poteft pati ab igne corporeo nifi fecundum intellectum, intelligendo fcilicet ipfum. Hoc autem non eft pœnale, fed magis delectabile. Ergo anima non poteft pati ab igne corporeo pœnam.

2. Præterea. Agens, & patiens communicant in materia, ut dicitur in I. de generatione (com. xliii.) Sed anima, cum fit immaterialis, non communicat in materia cum igne corporeo. Ergo anima feparata non poteft pati ab igne corporeo.

3. Præterea. Quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non poteft tangere animam neque fecundum ultima quantitatis, cum anima fit incorporea, neque etiam tactu virtutis, cum virtus corporis non poffit imprimere in fubftantiam incorpoream, fed magis e converfo. Nullo igitur modo anima feparata poteft pati ab igne corporeo.

4. Præterea. Dupliciter dicitur aliquid pati, vel ficut fubiectum, ut lignum patitur ab igne, vel ficut contrarium, ut calidum a frigido. Sed anima non poteft pati ab igne corporeo ficut fubiectum paffionis, quia oporteret quod forma ignis fieret in anima; & fic

& sic sequeretur quod anima calefieret, & igniretur, quod est impossibile. Similiter non potest dici, quod anima patiatur ab igne corporeo sicut contrarium a contrario, tum quia animæ nihil est contrarium, tum quia sequeretur quod anima ab igne corporeo destrueretur, quod est impossibile. Anima igitur non potest pati ab igne corporeo.

5. Præterea. Inter agens & patiens oportet esse proportionem aliquam. Sed inter animam & ignem corporeum non videtur esse aliqua proportio, cum sint diversorum generum. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

6. Præterea. Omne quod patitur, movetur. Anima autem non movetur, cum non sit corpus. Ergo anima non potest pati.

7. Præterea. Anima est dignior quam corpus quintæ essentiæ, Sed corpus quintæ essentiæ est omnino impassibile. Ergo multo magis anima.

8. Præterea. Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. xvi.) quod agens est nobilius patiente. Sed ignis corporeus non est nobilior anima. Ergo ignis non potest agere in animam.

9. Sed dicebatur, quod ignis non agit in animam virtute propria, & naturali, sed inquantum est instrumentum divinæ iustitiæ. Sed contra. Sapientis artificis est uti convenientibus instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conveniens instrumentum ad puniendum animam, cum hoc non conveniat ei ratione suæ formæ, per quam instrumentum adaptatur ad effectum, ut dolabra ad dolandum, & serra ad secandum: non enim sapienter ageret artifex, si uteretur, serra ad dolandum, & dolabra ad secandum. Ergo multo minus Deus, qui est sapientissimus, utitur igne corporeo ut instrumento ad puniendum animam.

10. Præterea. Deus, cum sit auctor naturæ, nihil contra naturam facit, ut dicit quædam Glossa (ordinaria) Rom. xi. (super illud, *contra naturam insertus es.*) Sed contra naturam est ut corporeum in incorporeum agat. Ergo hoc Deus non facit.

11. Præterea. Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si subtraheretur alicui quod est de essentia eius; puta, si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo, & non homo. Ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Sed esse impassibile est essentiale animæ, convenit enim ei inquantum est immaterialis. Ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo.

12. Præterea. Unaquæque res habet potentiam agendi secundum suam naturam. Non ergo potest res aliqua accipere potentiam agendi quæ sibi non competit, sed magis alteri rei, nisi a propria natura immutetur in aliam naturam; sicut aqua non calefacit, nisi fuerit ab igne transmutata. Sed habere potentiam agendi in res spirituales, non competit naturæ ignis corporei, ut ostensum est. Si ergo a Deo hoc habet, ut instrumentum divinæ iustitiæ, quod in animam separatam agere possit, videtur quod iam non sit ignis corporeus, sed alterius naturæ.

13. Præterea. Id quod fit virtute divina, habet propriam & veram rationem rei in natura existentis. Cum enim divina virtute aliquis cæcus illuminatur, recipit visum secundum veram & propriam rationem naturalem visus. Si anima igitur virtute divina patiatur ab igne prout est instrumentum divinæ iustitiæ, sequitur quod anima vere patiatur secundum propriam rationem passionis. Pati autem dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod pati dicitur recipere tantum, sicut intellectus patitur ab intelligibili, & sensus a sensibili. Alio modo per hoc quod abiicitur aliquid a substantia patientis, sicut cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata patiatur ab igne corporeo divina virtute, prout ratio passionis consistit in receptione tantum, cum receptum sit in recipiente secundum modum eius, sequitur quod anima separata recipiat ab igne corporeo immaterialiter, & incorporaliter secundum modum suum. Talis autem receptio non est animæ punitiva, sed perfectiva. Ergo hoc non erit ad pœnam animæ. Similiter etiam nec potest pati anima ab igne corporeo prout passio abiicit a substantia: quia sic substantia animæ corrumperetur. Ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentum divinæ iustitiæ.

14. Præterea. Nullum instrumentum agit instrumentaliter nisi exercendo operationem propriam, sicut serra agit instrumentaliter ad perfectionem arcæ secando. Sed ignis non potest agere in animam actione propria naturali: non enim potest calefacere animam. Ergo non potest agere in animam ut instrumentum divinæ iustitiæ.

15. Sed

15. Sed dicebatur, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, inquantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam. Sed contra. Si anima alligatur igni, & ab eo detinetur, oportet quod ei aliquo modo uniatur. Non autem unitur ut forma, quia sic anima vivificaret ignem; nec unitur ei ut motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima quam e converso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori uniri possit. Ergo anima separata non potest alligari ab igne corporeo, nec ab eo detineri.

16. Praeterea. Id quod est alligatum alicui, non potest ab eo separari. Sed spiritus damnati separantur aliquando ab igne corporeo infernali: nam daemones dicuntur esse in hoc aere caliginoso; animae etiam damnatorum interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur anima ab igne corporeo, ut ei alligata.

17. Praeterea. Id quod alligatur alicui, & detinetur ab eo, impeditur per ipsum a propria operatione. Sed propria operatio animae est intelligere, a qua impediri non potest per alligationem ad aliquid corporeum: quia intelligibilia sua in se habet, ut in III. de Anima (comment. XIV.) dicitur, unde non oportet ut ea extra se quaerat. Ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum.

18. Praeterea. Sicut ignis per modum istum potest detinere animam, ita & alia corporea, vel etiam magis, inquantum sunt grossiora, & graviora. Si ergo anima non puniretur nisi per detentionem, & alligationem, eius poena non deberet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus.

19. Praeterea. Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. XXXII.) quod substantiam inferorum non est credendum esse corporalem, sed spiritualem. Damascenus etiam dicit, quod ignis inferni non est materialis. Ergo videtur quod anima non patiatur ab igne corporeo.

20. Praeterea. Sicut dicit Gregorius in Moralibus, delinquens servus ad hoc punitur a domino ut corrigatur. Sed illi qui sunt damnati in inferno, incorrigibiles sunt. Ergo non debent puniri per ignem corporeum infernalem.

21. Praeterea. Poenae per contrarium fiunt. Sed anima peccavit subdendo se corporalibus rebus per affectum. Ergo non debet per aliqua corporalia puniri, sed magis per separationem a corporalibus.

22. Praeterea. Sicut ex divina iustitia redduntur poenae peccatoribus, ita & praemia iustis. Sed iustis non redduntur praemia corporalia, sed spiritualia tantum: unde si qua praemia corporalia iustis reddenda in Scriptura traduntur, intelliguntur metaphorice, sicut dicitur Luc. XXII. 30. *Ut edatis, & bibatis super mensam meam in regno meo*. Ergo & peccatoribus non infliguntur poenae corporales, sed spirituales tantum, & ea quae de poenis corporalibus in Scripturis dicuntur, erunt metaphorice intelligenda: & sic anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra. Idem ignis est quo puniuntur corpora, & animae damnatorum, & daemones, ut patet per illud Matth. XXV. 41. (a) *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, & angelis eius*. Sed corpora damnatorum necessarium est quod puniantur igne corporeo. Pari ergo ratione animae separatae igne corporeo puniuntur.

Respondeo dicendum, quod circa passionem animae ab igne, multipliciter aliqui locuti sunt.

Quidam enim dixerunt, quod anima non patietur poenam ab aliquo igne corporeo, sed spiritualis eius afflictio metaphorice in Scripturis, ignis nomine designatur. Et haec fuit opinio Origenis (Lib. II. Periar. cap. XI.) Sed hoc pro tanto non videtur sufficiens, quia, ut Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. X.) oportet intelligi ignem esse corporeum quo cruciabuntur corpora damnatorum, quo etiam igne & daemones, & animae cruciantur secundum sententiam de eo inductam.

Et ideo aliis visum fuit quod ignis ille corporeus est, sed non ab eo immediate anima patitur poenam, sed ab eius similitudine secundum imaginariam visionem, sicut accidit dormientibus, quod ex visione aliquorum terribilium quae se perpeti vident, veraciter affliguntur, licet ea a quibus affliguntur, non sint vera corpora, sed similitudines corporum. Sed haec positio stare non potest: quia in superioribus (art. 19.) est ostensum quod potentiae sensitivae partis, inter quas est vis imaginativa, non manent in anima separata.

Et ideo oportet dicere, quod ab ipso corporali igne patitur anima separata. Sed quomodo patiatur, videtur difficile assignare.

Quidam enim dixerunt, quod anima separata patitur ignem hoc ipso quod videt. Quod tangit Gregorius in Dial. (Lib. IV. cap.

(a) Vulgata; *Discedite a me maledicti &c.*

cap. XIX.) dicens: *Ignem eo ipso patitur anima, quo videt*. Sed cum videre sit perfectio videntis, omnis visio est delectabilis inquantum huiusmodi: unde nihil inquantum est visum, est afflictivum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum.

Et ideo alii dixerunt, quod anima videns illum ignem, & apprehendens ut nocivum sibi, ex hoc affligitur. Quod tangit Gregorius IV. Dial. (cap. XXIX.) dicens, quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed tunc considerandum restat, utrum ignis secundum rei veritatem sit nocivus animæ, vel non. Et si quidem non sit animæ nocivus secundum rei veritatem, sequetur quod decipietur in sua æstimatione, qua apprehendit ipsum ut nocivum. Et hoc videtur inopinabile, præcipue quantum ad dæmones, qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis.

Oportet ergo dicere, quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus animæ sit nocivus: unde Gregorius IV. Dialog. (cap. XXIX.) concludit dicens: *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed experiendo patiatur*. Ad investigandum ergo quomodo ignis corporeus animæ, vel dæmoni nocivus esse possit, considerandum est, quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Unde passio animæ per ignem non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili, & sensus a sensibili; sed secundum quod aliquid patitur ab altero per viam contrarietatis, & obstaculi. Hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim aliquid uno modo a suo contrario quantum ad esse suum quod habet ex aliqua forma inhærente; & sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem, & corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autem impeditur ab aliquo obstante, vel contrariante quantum ad suam inclinationem; sicut naturalis inclinatio lapidis est ut feratur deorsum; impeditur autem ab aliquo obstante, & vim inferente, ut per violentiam quiescat, vel per violentiam moveatur. Neuter autem modus passionis pœnalis est in re cognitione carente. Nam ubi non potest esse dolor, & tristitia, non competit ratio afflictionis, & pœnæ. Sed in habente cognitionem ex utroque modo passionis consequitur afflictio, & pœna, sed diversimode. Nam passio quæ est secundum alterationem a contrario, infert afflictionem, & pœnam secundum sensibilem dolorem; sicut cum sensibile excellens corrumpit harmoniam sensus. Et ideo excellentiæ sensibilium, & maxime tangibilium, dolorem sensibilem inferunt; contemperationes autem eorum delectant propter convenientiam ad sensum. Sed secunda passio non infert pœnam secundum dolorem sensibilem, sed secundum interiorem tristitiam quæ oritur in homine, vel in animali ex hoc quod aliquid interiori aliqua vi apprehenditur ut repugnans voluntati, vel cuicumque appetitui: unde ea quæ sunt contraria voluntati, & appetitui, affligunt, & magis interdum quam ea quæ sunt dolorosa secundum sensum: præeligeret enim aliquis verberari, & graviter secundum sensum affligi, quam vituperia sustinere, vel aliqua huiusmodi quæ voluntati repugnant. Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati pœnam ab igne corporeo: non enim possibile est quod ab eo alteretur, & corrumpatur: & ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur. Potest autem pati anima ab igne corporeo, secundo modo passionis, inquantum per huiusmodi ignem impeditur a sua inclinatione, vel voluntate: quod sic patet. Anima enim, & quælibet corporalis substantia, quantum est de sui natura, non est obligata alicui loco, sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, & determinetur ad aliquem locum per quamdam necessitatem, est contra eius naturam, & contrarium appetitui naturali; & hoc dico, nisi inquantum coniungitur corpori, cuius est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere, sed ex virtute alicuius superioris substantiæ alligantis spiritualem substantiam tali corpori, sicut etiam per artes magicas permissione divina virtute superiorum dæmonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel anulis, vel imaginibus, vel huiusmodi rebus. Et per hunc modum animæ, & dæmones alligantur virtute divina in sui pœnam corporeo igni. Unde Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. X.) *Cur non dicamus, quamvis miris modis, etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi profecto incorporei & nunc possunt includi corporalibus membris, & tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo spi-*

spiritus licet incorporei corporalibus ignibus cruciandi, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam. Et sic verum est quod ignis ille, inquantum virtute divina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinæ iustitiæ, & inquantum anima apprehendit illum ignem ut sit sibi nocivum, interiori tristitia affligitur: quæ quidem maxima est cum consideret se infimis rebus subdi, quæ nata fuit Deo per fruitionem uniri. Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod a Deo separabuntur; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, & infimo, & abiectissimo loco.

Et per hoc patet solutio ad septem quæ primo obiiciuntur. Non enim dicimus, quod anima patiatur ab igne corporeo vel recipiendo tantum, vel secundum alterationem a contrario, prout prædictæ obiectiones procedunt.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum non agit virtute sua, sed virtute principalis agentis: & ideo cum ignis agat in animam ut instrumentum divinæ iustitiæ, non est attendenda dignitas ignis, sed divinæ iustitiæ.

Ad nonum dicendum, quod corpora sunt convenientia instrumenta ad puniendum damnatos. Conveniens enim est ut qui suo superiori, scilicet Deo, subdi noluerunt, rebus inferioribus subdantur per pœnam.

Ad decimum dicendum, quod Deus, etsi non faciat contra naturam, operatur tamen supra naturam, dum facit quod natura non potest.

Ad undecimum dicendum, quod esse impassibile a re corporali per modum alterationis, animæ competit secundum rationem suæ essentiæ: hoc autem modo non patitur divina virtute, sed sicut dictum est (in corp. art.)

Ad duodecimum dicendum, quod ignis non habet potentiam agendi in animam, ut virtute propria agat, sicut ea quæ naturaliter agunt, sed instrumentaliter tantum: & ideo non sequitur quod mutetur a sua natura.

Ad decimumtertium dicendum, quod neutro illorum modorum anima ab igne corporeo patitur, sed sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod ignis corporeus etsi non calefaciat animam, habet tamen aliam operationem, vel habitudinem ad animam, quam corpora nata sunt habere ad spiritus, ut scilicet eis aliqualiter uniantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non unitur igni punienti ut forma, quia non dat ei vitam, ut Augustinus dicit, sed unitur ei eo modo quo spiritus uniuntur locis corporeis per contactum virtutis, quamvis etiam non sint ipsorum motores.

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut iam dictum est, anima affligitur ab igne corporeo, inquantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis, & detentionis. Hæc autem apprehensio affligere potest etiam cum non est actu alligata, ex hoc solum quod apprehendit se alligationi deputatam: & per hoc dicuntur dæmones secum ferre gehennam quocumque vadunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima ex huiusmodi alligatione non impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen a quadam naturali libertate, qua est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod pœna gehennæ non solum est animarum, sed etiam corporum: propter hoc ponitur ignis maxime pœna gehennalis, quia ignis est maxime corporum afflictivus. Nihilominus tamen & alia erunt afflictiva secundum illud Psalm. x. 7. *Ignis, sulphur, & spiritus procellarum, pars calicis eorum*. Competit etiam amori inordinato, qui est peccandi principium; ut sicut cælum empyreum respondet igni caritatis, ita ignis inferni respondeat inordinatæ cupiditati.

Ad decimumnonum dicendum, quod Augustinus hoc dicit non determinando, sed inquirendo: vel si hoc opinando dixit, expresse postmodum hoc revocat in XXI. de civit. Dei (cap. II. & III.) Vel potest dici, quod substantia inferorum dicitur esse spiritualis quantum ad proximum affligens, quod est ignis apprehensus ut nocivus per modum detentionis, & alligationis.

Ad vicesimum dicendum, quod Gregorius hoc introducit per modum obiectionis quorumdam, qui credebant omnes pœnas quæ a Deo infliguntur, esse purgatorias, & nullam esse perpetuam; quod quidem falsum est. Infleruntur enim a Deo quædam pœnæ vel in hac vita, vel post hanc vitam, ad emendationem, vel purgationem; quædam vero ad ultimam damnationem. Nec tales pœnæ a Deo infliguntur, eo quod ipse delectetur in pœnis, sed eo quod delectatur in iustitia, secundum quam peccantibus pœna debetur. Sic etiam apud homines

mines quædam pœnæ infliguntur ad correctionem eius qui punitur, ficut cum pater flagellat filium; quædam autem ad finalem condemnationem, ficut cum iudex fufpendit latronem.

Ad vicefimumprimum dicendum, quod pœnæ funt per contrarium quantum ad intentionem peccantis: nam peccans intendit propriæ fatisfacere voluntati. Pœna etiam eft contraria voluntati ipfius, inquantum ex fapientia divina procedit, ut illud in quo quærit aliquis fuam voluntatem implere, in contrarium ei vertatur: & fic dicitur in Lib. Sap. xi. 17. *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur*. Unde quia anima peccat corporalibus inhærendo, ad divinam fapientiam pertinet ut per corporalia puniatur.

Ad vicefimumfecundum dicendum, quod anima præmiatur per hoc quod fruitur eo quod eft fupra fe; punitur autem per hoc quod fubditur his quæ funt infra ipfam. Et ideo præmia animarum non funt convenienter intelligenda, nifi fpiritualiter; pœnæ autem intelliguntur corporaliter.

Quæftionis de anima finis.

S. THOMAE

AQUINATIS

QUAESTIO UNICA

De unione verbi incarnati,

& habet quinque articulos.

PRimo enim quæritur, utrum hæc unio facta fit in perfona, vel in natura.

Secundo. Utrum in Chrifto fit una tantum hypoftafis.

Tertio. Utrum Chriftus fit unum naturaliter, vel duo.

Quarto. Utrum in Chrifto fit unum tantum effe.

Quinto. Utrum in Chrifto fit una tantum operatio.

ARTICULUS I.

Utrum unio verbi facta fit in perfona.

QUæftio eft de unione verbi incarnati. Et primo quæritur, utrum hæc unio facta fit in perfona, vel in natura. Videtur autem quod in natura. Dicit enim Athanafius (in fymbolo fidei) quod *ficut anima rationalis, & caro unus eft homo; ita Deus, & homo unus eft Chriftus*. Sed anima rationalis, & caro uniuntur in unam naturam humanam. Ergo Deus, & homo uniuntur in unam naturam Chrifti.

2. Præterea. Damafcenus dicit in III. Lib. (cap. III.) *Hoc facit hæreticis errorem, quia dicunt idem naturam, & hypoftafim*. Sed hoc non videtur falfum effe: quia in quolibet fimplici, & præcipue in Deo, eft fuppofitum, & natura. Ergo non eft falfum quod hæretici dicunt, quod fi unio facta fit in perfona, fit facta in natura.

3. Præterea. Damafcenus dicit in III. Lib. (ubi fup.) quod *inconvertibiliter, & inalterabiliter unitæ funt ad invicem duæ naturæ*. Sed unio naturarum videtur importare unionem naturalem. Ergo unio facta eft in natura.

4. Præterea. In omnibus illis in quibus fuppofitum aliquid habet præter naturam fpeciei, vel accidens, vel naturam individualem, neceffe eft quod differat fuppofitum a natura, ut patet per Philofophum in VII. Metaph. (com. xx. & xxi.) Sed fi unio humanæ naturæ ad verbum non eft facta in natura humana, non pertinebit ad naturam fpeciei ipfius verbi. Ergo fequetur quod fuppofitum verbi fit aliud a natura divina; quod eft impoffibile. Videtur ergo quod unio facta fit in natura.

5. Præterea. Omnis unio terminatur ad aliquod unum, quod eft pofterius ipfa unione. Sed unitas perfonæ verbi, cum fit æterna, non eft pofterior unione quæ facta eft in plenitudine temporis. Ergo unio non eft facta in perfona.

6. Præterea. Unio importat additamentum quoddam: unde non poteft fieri unio in aliquo quod eft fummæ fimplicitatis. Sed perfona verbi, cum fit vere Deus, eft fummæ fimplicitatis. Ergo in perfona verbi non poteft fieri unio.

7. Præterea. Duo quæ non funt unius generis, non poffunt in aliquo uniri: ex linea enim, & albedine non fit unum. Sed humana natura multo plus differt a divina quam ea quæ differunt genere. Ergo non

potest simul humanæ, & divinæ naturæ unio fieri in persona una.

8. Præterea. Persona, & natura verbi differunt solum secundum modum intelligendi, inquantum in persona verbi importatur relatio originis, non autem in natura. Sed per relationem originis verbum non refertur ad humanam naturam, sed ad Patrem. Ergo eodem modo se habent ad naturam assumptam persona verbi, & natura eius. Si ergo est facta unio in persona, erit facta unio in natura.

9. Præterea. Incarnatio excitat nos ad Deum incarnatum diligendum. Sed non debemus plus diligere unam personam divinam quam aliam: quia quorum est eadem bonitas, debet esse eadem dilectio. Ergo unio incarnationis facta est in natura communi tribus personis.

10. Præterea. Secundum Philosophum in II. de Anima (com. XXXVII.) vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita, scilicet humana, & divina. Ergo est illi duplex esse, & per consequens duplex persona: esse enim est suppositi, vel personæ. Non ergo facta est unio in persona.

11. Præterea. Sicut forma partis comparatur ad materiam, ita forma totius ad suppositum. Sed forma partis non potest esse nisi in materia propria. Ergo forma totius, quæ est natura, non potest esse nisi in proprio supposito, quod est persona humana. Et eadem ratione natura divina est etiam in persona divina. Ergo si sint ibi duæ naturæ, oportet quod sint ibi duæ personæ.

12. Præterea. Omne quod vere prædicatur de aliquo, potest supponere pro ipso. Sed natura divina vere prædicatur de persona verbi. Ergo potest supponere pro ipsa. Si ergo facta est unio in persona, vere potest dici, quod facta sit unio in natura.

13. Præterea. Omne quod unitur alicui, aut unitur ei essentialiter, aut accidentaliter. Sed humana natura non unitur verbo accidentaliter, quia sic retineret suam personalitatem, & essent duæ personæ: omnis enim substantia alteri adveniens retinet suam singularitatem; sicut vestis induta, & equus æquitantis. Ergo advenit ei essentialiter quasi pertinens ad essentiam, vel naturam verbi. Est ergo unio facta in natura.

14. Præterea. Nihil quod comprehenditur sub alio, extendit se ad aliquid extrinsecum; sicut quod comprehenditur loco, non est in exteriori loco. Sed suppositum cuiuslibet naturæ comprehenditur sub natura illa, unde & dicitur res naturæ: sic enim comprehenditur individuum sub specie, sicut species sub genere. Cum ergo verbum sit suppositum divinæ naturæ, non potest se extendere ad aliam naturam, ut sit eius suppositum, nisi efficiatur natura una.

15. Præterea. Natura se habet ad suppositum per modum formalioris, & simplicioris, & constituentis. Hoc autem modo non potest se habere natura humana ad personam verbi. Ergo persona verbi non potest esse persona humanæ naturæ.

16. Præterea. Actio attribuitur supposito, vel personæ: quia actiones singularium sunt secundum Philosophum (I. Metaph. cap. I.) Sed in Christo sunt duæ actiones, ut Damascenus probat in III. Lib. (cap. XV.) Ergo sunt ibi duæ personæ. Non ergo facta est unio in persona.

17. Præterea. Persona diffinitur esse natura proprietate distincta. Si ergo facta est unio in persona, sequitur quod facta sit unio in natura.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Petrum: *Duarum naturarum veritas manet in Christo secundum unam personam*.

Præterea, Ad Orosium dicit: *Duas naturas cognoscimus in una* (a) *persona Filii*.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæstionis primo oportet considerare quid est natura; secundo quid est persona; tertio quomodo unio verbi incarnati facta est in persona, non in natura. Sciendum est ergo, quod nomen naturæ a nascendo sumitur: unde primo est dicta natura, quasi nascitura, ipsa nativitas viventium, scilicet animalium, & plantarum; deinde tractum est nomen naturæ ad principium prædictæ nativitatis. Et quia huiusmodi nativitatis principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum interius principium motus, secundum quod dicitur in II. Physic. (comment. I.) quia natura est principium motus in eo in quo est, per se, non secundum accidens. Et quia motus naturalis præcipue in generatione terminatur ad essentiam speciei, ulterius essentia speciei, quam significat diffinitio, natura vocatur: unde & Boetius dicit in Lib. de duabus naturis, quod natura est unumquodque informans specifica

(a) Al. natura.

ea differentia. Et hoc modo hic natura accipitur. Ad intelligendum autem quid sit persona, considerandum est, quod si aliqua res est in qua non sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se individualiter subsistens: & sic in huiusmodi re idem esset realiter suppositum, & natura, sola ratione differens, inquantum scilicet natura dicitur prout est essentia speciei, suppositum vero inquantum per se subsistit. Si vero aliqua res sit intra quam praeter essentiam speciei, quam significat diffinitio, sit aliquid aliud vel accidens, vel materia individualis; tunc suppositum non erit omnino idem quod natura, sed habebit se per additionem ad naturam, sicut apparet praecipue in his quae sunt ex materia, & forma composita. Et quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in rationali natura, cum persona nihil aliud sit quam suppositum rationalis naturae, secundum quod Boetius dicit in Lib. de duabus naturis, quod persona est rationalis naturae individua substantia. Sic ergo patet quod nihil prohibet aliqua uniri in persona quae non sunt unita in natura: potest enim individua substantia rationalis naturae habere aliquid quod non pertinet ad naturam speciei: & hoc unitur ei personaliter, non naturaliter. Hoc igitur modo accipiendum est quod natura humana unita est verbo Dei in persona, non in natura: quia si non pertinet ad naturam divinam, pertinet autem ad personam ipsius, inquantum persona verbi assumendo adiunxit sibi humanam naturam. Sed de modo huiusmodi coniunctionis dubitatio, & discordia accidit. Videmus enim in creaturis quod dupliciter aliquid alicui advenit, scilicet accidentaliter, & essentialiter.

Nestorius igitur, & ante ipsum Theodorus Mopsuestenus posuerunt naturam humanam coniunctam esse verbo accidentaliter, scilicet secundum gratiae inhabitationem, ponentes quod verbum Dei unitum erat homini Christo sicut habitans in ipso ut in templo suo. (a) Videmus autem quod omnis substantia coniuncta alteri accidentaliter retinet seorsum suam propriam singularitatem, sicut vestis adveniens homini, aut domus continens habitatorem: unde sequitur quod homo ille habuerit propriam singularitatem quae est personalitas eius. Sequebatur ergo secundum Nestorium quod in Christo persona hominis esset distincta persona a persona verbi, & quod esset alius filius hominis, & alius Filius Dei: unde Beatam Virginem non confitebatur matrem Dei, sed matrem hominis. Sed hoc est omnino absurdum. Primo quidem quia sacra Scriptura aliter loquitur de hominibus in quibus verbum Dei habitavit per gratiam, & aliter de Christo: nam de aliis dicit quod factum est verbum Domini ad talem Prophetam; sed de Christo dicit, *Verbum caro factum est*, idest homo, quasi ipsum verbum personaliter sit homo. Secundo quia Apostolus ad Philipp. II. hanc unionem exinanitionem Filii Dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratiae non sufficit ad rationem exinanitionis; alioquin exinanitio competeret non solum Filio, sed etiam Patri, & Spiritui sancto; de quo Dominus dicit Ioan. XIV. 17. *Apud vos manebit, & in vobis erit*: & de se, & Patre (vers. 23.) *Ad eum veniemus, & apud eum mansionem faciemus*. Propter hoc igitur, & multa alia praedictus error damnatus est in Concilio Ephesino.

Quidam vero cum Nestorio sustinentes humanam naturam accidentaliter verbo advenisse, voluerunt evitare dualitatem personarum, quam ponebat Nestorius, ponentes quod verbum assumpsit animam, & corpus sibi invicem non unita, ut sic non constitueretur persona humana ex anima & corpore. Sed ex hoc sequitur maius inconveniens, quod Christus non vere fuerit homo, cum ratio hominis consistat in unione animae & corporis. Et ideo etiam hic error damnatus est sub Alexandro III. in Concilio Turonensi.

Alii vero acceperunt aliam partem, ponentes naturam humanam verbo essentialiter advenire, ut quasi conflaretur una natura, sive essentia, ex natura divina, & natura humana. Et ad hoc quidem Apollinaris Laodicensis tria dogmata posuit, ut Leo Papa dicit in epistola quadam ad Constantinopolitanos: quorum primum fuit, quod posuit animam non esse unitam in Christo, sed verbum carni loco animae advenisse; ut sic ex verbo & carne fieret una natura, sicut in nobis ex anima & corpore. In quo quidem dogmate Apollinaris secutus est Nestorium. Sed quia evangelica Scriptura expresse de anima Christi loquitur, secundum illud Ioan. X. 18. *Potestatem habeo ponendi animam meam*: incidit in secundum dogma, ut poneret quidem animam sen-

(a) *Al.* Videns.

sensitivam esse in Christo, non autem rationalem; sed verbum fuisse homini Christo loco intellectus. Sed hoc est inconveniens: quia secundum hoc, verbum non assumpsisset humanam, sed bestialem naturam, ut Augustinus contra eum arguit in Lib. lxxxviii. Qq. (quæst. lxxx.) Tertium dogma eius fuit, quod caro Christi non est de femina sumpta, sed facta de verbo in carnem mutato, atque converso. Hoc autem est maxime impossibile: quia verbum Dei, cum sit vere Deus, est immutabile omnino. Unde propter hæc dogmata damnatus est Apollinaris in Concilio Constantinopolitano, & Eutyches, qui eius tertium dogma secutus est, in Concilio Chalcedonensi.

Sic igitur si non est facta unio in persona, sed solum secundum habitationem secundum Nestorium, nihil novum in Christi incarnatione accidit. Quod vero facta sit unio in natura secundum Apollinarem, & Eutychem, est omnino impossibile: (*a*) cum enim species rerum sint sicut numeri, in quibus addita, vel subtracta unitate variant speciem, ut dicitur in VIII. Metaph. quæcumque natura est in se perfecta, impossibile est quod recipiat alterius naturæ additionem; vel si reciperet, non esset eadem natura, sed alia. Divina autem natura est perfectissima, similiter etiam humana natura habet perfectionem suæ speciei: unde impossibile est quod una alteri adveniat unione naturali. Et si esset possibile, iam id quod ex utroque constitueretur, neque esset natura divina, neque humana: & sic Christus esset neque homo, neque Deus; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod humana natura non est unita verbo neque accidentaliter, neque essentialiter, sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, & hypostatice, vel personaliter. Huius autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animæ rationalis ad corpus, quod ponit Athanasius (in symbolo fidei.) Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia verbum non potest esse forma in materia; sed secundum quod corpus est animæ instrumentum, non quidem extrinsecum, & adventitium, sed proprium, & coniunctum: unde Damascenus dicit (Lib. III. cap. xv.) humanam naturam esse organum verbi. Esset autem adhuc similius, sicut Augustinus dicit contra Felicianum (cap. xii.) si fingamus, sicut plerique volunt esse in mundo animam (*b*) generalem, (*c*) quæ possibilem materiam ad diversas formas, unam faceret secum esse personam. Sed tamen omnia huiusmodi (*c*) exempla sunt deficientia: quia unio instrumenti est accidentalis; sed hæc est quædam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas, & suum esse, ita etiam est ipsa unitas per essentiam: & ideo sicut virtus eius non est limitata ad istos modos bonitatis, & esse qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis, & esse nobis incognitos; ita etiam per infinitatem suæ virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur verbo personaliter, non tamen accidentaliter; quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad Volusianum (iii. paulo ante med.) de hoc mysterio loquens: *Si ratio quæritur, non est admirabile; si exemplum poscitur, non est singulare. Demus Deo aliquid posse quod fateamur nos investigare non posse: in talibus enim tota ratio facti est potentia facientis*. Et Dionysius dicit in cap. ii. de divin. Nomin. *Iesus secundum nos divina compositio*, idest unio, *& ineffabilis est verbo omni, & ignota menti; tamen & ipsi primo dignissimorum Angelorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non attenditur quantum ad hoc quod ex anima & carne fit una hominis natura, sed quantum ad hoc quod utrobique constituitur una persona.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis natura, & suppositum, sive persona non differant realiter, differunt tamen ratione, ut dictum est. Et quia idem est subsistens in natura humana, & divina, non autem eadem essentia ex utroque componitur; inde est quod unio facta est in persona, ad cuius rationem pertinet subsistere, non (*d*) autem ad naturam, quæ importat essentiam rei.

Ad tertium dicendum, quod naturæ quidem unitæ sunt in Christo; non tamen in natura, sed in persona; quod apparet ex hoc ipso quod dicuntur inconvertibiliter & inalterabiliter naturæ esse unitæ.

Ad

(a) *Al.* quia enim species rerum cum sint. (b) *Al.* generalem, possibilem materiam ad diversas formas, unam facere de se personam: *item* possibilem materiam ad usus suos formans unam facere de se personam. (c) *Al.* extra. (d) *Al.* est autem.

Ad quartum dicendum, quod hæretici dicentes, quod non est facta unio in persona, sed quod sit facta in natura, non reputabant aliud esse personam, & aliud naturam nec re, nec ratione; & ideo decipiebantur.

Ad quintum dicendum, quod proprie secundum unionem dicitur aliquid unitum, sicut secundum unitatem dicitur aliquid unum. Et ideo unio non intelligitur terminari ad personam divinam, secundum quod est una in se ab æterno, sed secundum quod est unita humanæ naturæ in tempore. Et ita unio secundum modum intelligendi præcedit personam, non prout est una, sed prout est unita.

Ad sextum dicendum, quod unio non dicitur fieri in persona divina, quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis, hoc enim eius summæ simplicitati repugnaret; sed dicitur unio esse facta in persona inquantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina, & humana.

Ad septimum dicendum, quod duo quæ sunt diversa secundum genus, non uniuntur in una essentia, vel natura; nihil tamen prohibet quin uniantur in uno supposito; sicut ex linea, & albedine non fit aliqua essentia, inveniuntur tamen in uno supposito.

Ad octavum dicendum, quod persona Filii Dei dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem personæ, prout significat quoddam subsistens; & secundum hoc unio facta est in persona secundum rationem personæ, sicut supra dictum est (in corp. art.) Alio modo potest in persona Filii considerari id quod est proprium personæ Filii, scilicet relatio qua refertur ad Patrem; & secundum huius relationis rationem non consideratur unio duarum naturarum.

Ad nonum dicendum, quod sicut incarnatio nihil bonitatis adiicit ad personam divinam, ita etiam nihil adiicit ei diligibilitatis: unde persona verbi incarnati non est plus diligenda quam persona verbi simpliciter; licet sit secundum aliam rationem diligenda, quæ tamen ratio sub universali bonitate verbi comprehenditur: & propter hoc etiam non sequitur, si incarnationis unio facta est in una persona, & non in alia, quod propter hoc una persona sit magis diligenda quam alia.

Ad decimum dicendum, quod esse est & personæ subsistentis, & naturæ in qua persona subsistit, quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personæ verbi incarnati est unum ex parte personæ subsistentis, non autem ex parte naturæ.

Ad undecimum dicendum, quod non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse nisi per formam; & ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu; sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quædam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui supposito alterius naturæ.

Ad duodecimum dicendum, quod natura divina prædicatur de persona divina propter identitatem rei, non autem secundum proprietatem modi significandi: & ideo non oportet quod supposito uno supponatur alterum: quia etiam in divinis hæc est vera, *Persona generat*; non tamen hæc est vera, *Essentia generat*.

Ad decimumtertium dicendum, quod humana natura unita est verbo, non quidem accidentaliter, neque etiam essentialiter, quasi pertinens ad divinam naturam verbi, sed substantialiter, idest hypostatice, quasi pertinens ad verbi hypostasim, vel personam.

Ad decimumquartum dicendum, quod persona verbi comprehenditur sub natura verbi, nec potest se ad aliquid ultra extendere; sed natura verbi ratione suæ infinitatis comprehendit omnem naturam finitam: & ideo cum persona verbi assumit naturam humanam, non se extendit ultra naturam divinam, sed magis accipit quod est infra: unde dicitur ad Philip. XII. 6. quod *cum in forma Dei esset* Dei Filius, *semetipsum exinanivit*, non quidem deponens magnitudinem formæ Dei, sed assumens parvitatem humanæ naturæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut natura verbi est infinita, ita & persona verbi infinita est: & ideo natura divina verbi correspondet ex æquo ipsi personæ verbi secundum se; natura autem humana correspondet verbo secundum quod factum est homo. Unde non oportet quod natura sit simplicior, & formalior illo homine qui est verbum caro factum, & constituens ipsum inquantum est homo.

Ad decimumsextum dicendum, quod actio est suppositi, secundum aliquam naturam, vel formam: & ideo non solum diversificantur actiones secundum diversitatem suppositorum, sed etiam secundum diversitatem naturæ, vel formæ; sicut etiam in uno & eodem

eodem homine alia actio est videre, & alia audite, propter diversas potentias: unde in Christo propter duas naturas sunt duæ actiones, licet sit una persona, vel hypostasis.

Ad decimumsextum dicendum, quod persona est quidem substantia distincta proprietate ad dignitatem pertinente; non autem secundum quod substantia significat essentiam vel naturam, sed secundum quod significat hypostasim.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sit una tantum hypostasis.

SEcundo quæritur, utrum in Cristo sit una tantum hypostasis, vel suppositum, aut duo. Et videtur quod non sit una tantum. Dicit enim Augustinus in Lib. contra Felicianum (cap. xi. in fin.) *In mediatore Dei & hominum, aliud Dei Filius, aliud hominis filius fuit*. Sed nihil quod est unum supposito, vel secundum hypostasim, est aliud & aliud. Ergo in Christo non est unum suppositum tantum, vel hypostasis.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de Trin. (II. cap. vii. circa fin.) quod in Christo utrumque est Deus propter suscipientem Deum, & utrumque homo propter (*a*) susceptum hominem. Sed nihil quod est unum supposito, vel secundum hypostasim, est duo, ut possit dici utrumque. Ergo in Christo non est una hypostasis tantum, sive suppositum.

3. Præterea. Natura humana in Christo quædam substantia est. Sed non fuit substantia universalis: quia substantia universalis non est extra animam. Ergo fuit substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis. Ergo in Christo humana natura fuit hypostasis. Sed humana natura in Christo est aliquid præter hypostasim verbi Dei. Ergo in Christo est aliqua hypostasis præter hypostasim verbi Dei; & ita in Christo sunt plures hypostases.

4. Præterea. Hoc nomen *homo* univoce dicitur de Christo, & de Petro. Sed cum dicitur de Petro, nihil aliud importat, quam aliquid compositum ex anima rationali & corpore. Ergo neque etiam cum dicitur de Christo. Sed præter animam, & corpus est in Christo hypostasis, vel suppositum verbi Dei. Ergo in Christo aliud est hypostasis, vel suppositum humanæ naturæ, & aliud hypostasis, vel suppositum divinæ; & sic in Christo non est una tantum hypostasis, vel suppositum.

5. Præterea. Nihil infinitum contineri potest sub natura finita. Sed suppositum, vel hypostasis Dei verbi infinitatem habet. Ergo non potest contineri sub natura humana, quæ est finita. Sed omne suppositum continetur sub natura cuius est suppositum. Ergo suppositum quod est verbum Dei, non potest esse suppositum humanæ naturæ, sed necesse est esse aliquod aliud suppositum. Ergo in Christo est aliquod aliud suppositum præter suppositum quod est verbum Dei. Sunt ergo in Christo duo supposita, vel hypostases.

6. Præterea. Sicut se habet genus ad speciem, ita se habet species ad individua. Sed eadem species non potest esse in diversis generibus. Ergo unum individuum non potest esse in diversis speciebus. Sed hypostasis est substantia individua, & similiter suppositum. Ergo non potest esse una hypostasis, vel suppositum humanæ naturæ, & divinæ, quæ non sunt unius speciei.

7. Præterea. Sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duæ naturæ in una persona. Sed tres personæ sunt unum propter unitatem naturæ, secundum illud Ioan. x. 30. *Ego, & Pater unum sumus*. Ergo Christus est duo propter dualitatem naturarum. Sed de nullo quod est unum supposito, vel secundum hypostasim, potest dici, quod sint duo. Ergo Christus non est unum supposito, vel secundum hypostasim.

8. Præterea. Christus secundum quod est Filius Dei, habet aliquid commune cum Patre; secundum autem quod dicitur filius hominis, nihil habet cum Patre commune. Ergo in Christo aliud est Filius Dei, & aliud filius hominis: non est ergo unum suppositum, vel secundum hypostasim.

9. Præterea. Id quod est de se incommunicabile, non videtur de se posse fieri communicabile; sicut nec quod de se est impossibile, potest fieri possibile, ut Commentator dicit in X. Metaph. (vers. fin.) Sed humana natura secundum quod est in Christo, de se est incommunicabilis, cum sit aliquid particulare. Ergo non potest communicari supposito divinæ naturæ: non ergo potest esse idem suppositum humanæ naturæ, & divinæ.

10. Præterea. Unumquodque resolvitur in ea ex quibus consistit. Si (*b*) ergo detur per

(a) *Al.* suscipientem. (b) *Al. deest* ergo.

per impossibile quod verbum Dei deponeret humanam naturam, iam humana natura haberet hypostasim propriam, & suppositum. Ergo & adhuc unita habet propriam hypostasim, & suppositum: non ergo est ibi una hypostasis tantum, vel suppositum unum.

11. Praeterea. Non magis dependet natura a supposito quam suppositum a natura. Sed non potuit a verbo Dei assumi suppositum humanae naturae, quin assumeretur ipsa natura humana. Ergo neque etiam potuit assumi natura humana, quin assumeretur suppositum humanae naturae. Sed assumens non est assumptum. Ergo suppositum humanae naturae non est ipsum suppositum verbi Dei: ergo in Christo sunt duo supposita.

12. Praeterea. Anima, & corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis, aut dignitatis quam in nobis. Sed in nobis ex compositione animae & corporis constituitur hypostasis, sive suppositum. Ergo & in Christo. Non autem suppositum, vel hypostasis verbi Dei, quod est aeternum, cum praedicta unio sit temporalis. Ergo in Christo sunt duo supposita, vel duae hypostases.

13. Praeterea. In Christo sunt tres substantiae, corpus, anima, & Deus. Sed anima non est suppositum corporis. Ergo Deus non est suppositum humanae naturae.

14. Praeterea. Secundum Porphyrium individuationem facit aggregatio proprietatum quas impossibile est in alio reperiri. Sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam, quae non possunt in alio reperiri. Ergo fecerunt individuationem. Non autem individuationem verbi Dei, quod non est susceptivum accidentium. Ergo in Christo est aliud individuum, sive suppositum quam suppositum verbi Dei: sunt ergo in Christo duo supposita.

15. Praeterea. In his quorum non est aliqua proportio, non potest fieri unum. Sed divinae naturae, quae est infinita, nulla est proportio ad humanam, quae est finita. Ergo non potest ex duabus naturis fieri una hypostasis, vel unum suppositum.

16. Praeterea. Generatio terminatur ad suppositum: particulare enim est quod generatur. Sed in Christo est duplex nativitas, temporalis scilicet, & aeterna. Ergo in Christo est duplex suppositum, & non unum tantum.

17. Praeterea. Verbum Dei assumpsit corpus, & animam, non quidem ut separata, sed ut unita. Sed suppositum humanae naturae nihil est aliud quam anima & corpus prout sunt unita. Ergo in Christo est aliud suppositum praeter suppositum verbi Dei.

18. Praeterea. Non potest esse idem simplex, & compositum. Sed suppositum humanae naturae est compositum, cum humana natura sit composita: non enim suppositum potest esse simplicius quam natura cuius est suppositum. Ergo cum suppositum divinae naturae sit simplex, erit in Christo (*a*) aliud suppositum praeter suppositum divinae naturae.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. Lib. *In Domino Iesu Christo unam hypostasim cognoscimus*.

Praeterea. Eorum quae differunt supposito, unum de altero non praedicatur. Si ergo in Christo esset aliud suppositum hominis, & aliud Dei; non posset dici, quod homo sit Deus, vel Deus est homo: quod est erroneum. Non ergo in Christo est aliud suppositum Dei, & aliud hominis.

Respondeo dicendum, quod quidam volentes evitare Nestorii haeresim ponentis in Christo duas personas, posuerunt in Christo unam personam, sed duas hypostases, sive duo supposita; dicentes, hunc hominem, demonstrato Christo, esse suppositum & hypostasim humanae naturae, non autem divinae, quia per hoc quod dicitur, Hic homo, nihil aliud importatur quam quaedam particularis substantia ex anima & carne composita: pertinere tamen dicebant humanam hypostasim, vel suppositum ad personam verbi, propter hoc quod est a verbo assumpta. Et haec est opinio, quae ponitur prima in VI. dist. III. Sent. Sed qui hoc posuerunt, primo quidem vocem propriam ignoraverunt. Hypostasis enim nihil aliud est quam individua substantia, quae etiam significatur nomine suppositi. Dicit autem Boet. in Lib. de duabus naturis, quod persona est *individua substantia rationalis naturae*. Sic ergo patet, quod non potest esse hypostasis rationalis naturae; quin sit persona. Manifestum est autem naturam humanam esse rationalem naturam: unde si in Christo sit propria hypostasis humanae naturae, vel proprium suppositum, praeter hypostasim, vel suppositum verbi Dei, consequens est quod sit propria persona

(*a*) *Al.* illud.

sona humanæ naturæ in Christo præter hypostasim verbi: & sic non differt hæc positio a positione Nestorii. Secundo quia si detur quod persona addat supra hypostasim in rationali natura proprietatem aliquam ad dignitatem pertinentem, sicut dicuntur aliqui personatum habere, quasi aliquam dignitatem habentes, sequetur quod unio humanæ naturæ ad verbum non sit facta nisi in aliquo accidentali, idest in aliqua proprietate ad dignitatem pertinente; quod etiam Nestorius posuit. Unde sciendum est, hoc esse hæresim damnatam in quinto Concilio apud Constantinopolim celebrato, ubi sic legitur (actione VIII. can. V. Tom. II. Concil.) *Si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas in unam personam dici secundum dignitatem, & honorem, & adorationem, sicut Theodorus, & Nestorius insanientes conscripserunt; talis anathema sit. Nec enim adiectionem personæ, vel subsistentiæ suscipit sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Dei verbo.*

Ut igitur sciri possit quid in talibus concedendum sit, & quid negandum, considerandum est, quod nominum ad individuationem pertinentium; sive sint nomina primæ impositionis, sicut *persona*, & *hypostasis*, quæ significant res ipsas; sive sint nomina secundæ impositionis, sicut *individuum*, *suppositum*, & huiusmodi, quæ significant intentionem individualitatis: quædam eorum pertinent ad solum genus substantiæ, sicut *suppositum*, & *hypostasis*, quæ de accidentibus non dicuntur, & *persona* in rationabili natura, & etiam *res naturæ* secundum acceptionem Hilarii; quædam vero pertinent ad individuationem in quocumque genere, sicut *individuum*, *particulare*, & *singulare*, quæ etiam in accidentibus dicuntur. Est autem substantiæ proprium, ut per se, & in se subsistat; accidentis autem est in alio esse: & ideo illa nomina quæ pertinent ad individuationem substantiæ, in illis solum locum habent quæ per se, & in se subsistunt: & propter hoc etiam de partibus substantiarum non dicuntur, quia non sunt in seipsis, sed in toto, quamvis non sint in subiecto; de quibus tamen dici possunt nomina ad individuationem pertinentia convenienter tam in substantiis, quam in accidentibus: non enim potest dici, quod hæc manus sit persona, vel hypostasis, aut suppositum, quamvis dici possit, quod sit aliquid, etsi pertineat ad genus substantiæ; quia tamen non est substantia completa in se subsistens, non dicitur hypostasis, aut suppositum, vel persona. Sic igitur, quia humana natura in Christo, non per se separatim subsistit, sed existit in alio, idest in hypostasi verbi Dei, non quidem sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem; ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod, vel particulare, vel singulare, non tamen potest dici vel hypostasis, vel suppositum, sicut nec persona. Unde relinquitur, quod in Christo non est, nisi una hypostasis, vel suppositum, scilicet divini verbi.

Ad primum ergo dicendum, quod de Christo dicuntur & divina, & humana: & si quæratur id de quo dicuntur, unum & idem est; si autem consideretur id secundum quod prædicantur, aliud, & aliud est, ut Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. VII.) quia secundum naturam divinam de Christo prædicantur divina quidem secundum naturam divinam, humana vero secundum naturam humanam. Cum ergo dicitur, quod in Christo aliud est Dei Filius, & aliud hominis filius, alietas non est referenda ad id de quo utrumque prædicatur, quod est unum suppositum utriusque filiationis, sed ad id secundum quod prædicatur. Et ideo Augustinus ibidem (contra Felicianum cap. II. in fine) subiungit: *Aliud, inquam, pro distinctione substantiæ*, idest naturæ, *non alius pro unitate personæ*.

Ad secundum dicendum, quod de Christo prædicatur quidem divina natura, sed humana natura de eo prædicari non potest, sicut nec de Petro, cum quo est univoce homo: unde non potest dici, quod Christus sit duo, vel utrumque, quasi sint duæ naturæ. Suppositum autem humanæ naturæ prædicatur quidem de Christo, sed non ponit in numerum cum supposito divinæ naturæ, ut ostensum est. Unde relinquitur, quod cum Christus dicitur utrumque, intelligatur materialiter; sicut cum dicitur, Paries, & tectum sunt domus, quia utrumque ad unam domum concurrit: unde & Augustinus in Lib. contra Felicianum (cap. I. vers. fin.) dicit, quod unus atque idem homo, & corpus (a) dicitur, & animus. Vel potest dici, quod hoc quod dicitur utrum-

(a) *Al.* docetur.

trumque, referendum est ad numerum nominum duas naturas significantium: homo enim Christus dicitur & Deus, & homo, sicut & Deus verbum, dicitur Deus, & homo. Et hoc est quod dicitur utrumque Deus, propter suscipientem Deum, quia scilicet hoc nomen *Deus* prædicatur & de Deo, & de homine; & utrumque homo, propter (*a*) susceptum hominem, quia hoc nomen *homo* de utroque prædicatur.

Ad tertium dicendum, quod ad rationem hypostasis, vel suppositi non sufficit quod aliquid sit particulare in genere substantiæ, sed ulterius requiritur quod sit perfectum, & in se subsistens, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod univocatio, & æquivocatio attenditur, secundum quod ratio nominis est eadem, vel non eadem. Ratio autem nominis est quam significat definitio: & ideo æquivocatio, & univocatio secundum significationem attenditur, & non secundum supposita. Et ideo hoc nomen *homo* univoce dicitur de Christo, & de Petro, quia utrobique significat unam naturam, scilicet humanam, compositam ex anima & corpore; sed in Christo supponit suppositum æternum, quod non supponit in Petro.

Ad quintum dicendum, quod esse infinitum convenit supposito, vel hypostasi verbi Dei, secundum divinam naturam; secundum vero humanam naturam competit ei esse sub natura humana: unde Dionysius dicit 1. cap. de divin. Nomin. quod *intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem, secundum omnem naturam substantialiter excedit*.

Ad sextum dicendum, quod nomen speciei significat naturam, sicut, & nomen generis: unde si una species esset in diversis genetibus, sequeretur quod una natura essent duæ naturæ. Sed individuum importat aliquid quod non pertinet ad naturam: & ideo non est contra rationem individui, quod idem individuum sit suppositum duarum naturarum.

Ad septimum dicendum, quod natura divina est omnino idem secundum rem cum qualibet trium personarum, & ideo tres personæ possunt dici esse unum; sed humana natura non est omnino idem secundum rem cum suo supposito, & ideo non prædicatur de eo: & sic non potest Christus dici esse duo propter duas naturas.

Ad octavum dicendum, quod Filius Dei habet commune cum Patre divinam naturam, non autem hypostasim, vel personam; filius autem hominis non habet commune cum Deo Patre nec hypostasim, nec naturam: unde ex hoc non sequitur quod inter Filium Dei & filium hominis sit distinctio in persona, vel hypostasi, sed solum in natura.

Ad nonum dicendum, quod natura humana assumpta a verbo Dei, inquantum est individua, habet quod non possit esse in multis; & secundum hoc dicitur incommunicabilis: sed ex hoc ipso quod est natura, habet quod sit in aliquo supposito.

Ad decimum dicendum, quod humana natura quamdiu est verbo unita, quia non secundum se existit, non habet proprium suppositum, vel hypostasim præter personam verbi; sed si separaretur a verbo, haberet non solum propriam hypostasim, aut suppositum, sed etiam propriam personam, quia iam per se existeret, sicut etiam pars corporis continui quandiu est indivisa a toto, est in potentia, & non in actu, sed solum facta divisione.

Ad undecimum dicendum, quod in supposito includitur natura, non autem e converso: & ideo non potuit assumi suppositum quin assumeretur natura; potuit (*a*) autem e converso contingere.

Ad duodecimum dicendum, quod unio animæ & corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum æternum verbi Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima unitur corpori ut forma eius ad constituendum humanam naturam; non sic autem unitur in Christo divinitas humanitati, quia non est facta unio in natura, ut supra (art. 1.) dictum est: & ideo non est similis ratio.

Ad decimumquartum dicendum, quod propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanæ naturæ in Christo non autem quod habeat rationem suppositi, vel hypostasis, quia non per se existit.

Ad decimumquintum dicendum, quod non est facta hoc modo unio humanæ naturæ ad personam, vel hypostasim verbi in Christo, ut adæquetur ei quasi comprehendens ipsam, vel secundum aliquam proportionem certam a persona verbi excedatur: quia adhuc manet persona verbi excedens huma-

(a) Al. suscipientem. (b) Al. enim.

humanam naturam in infinitum. Qui tamen infinitus excessus non excludit quin quodam ineffabili modo persona Dei humanam naturam sibi copulaverit in unitatem hypostasis, quinimmo infinita virtus assumentis efficacius ad maiorem unionem operatur.

Ad decimumsextum dicendum, quod generatio terminatur ad suppositum quidem sicut quod generatur, ad naturam autem sicut ad id quod per generationem accipitur: unde forma dicitur generationis terminus. Et quia generationes, & motus secundum terminos distinguuntur, inde est quod Christi sunt duæ nativitates secundum duas naturas, sed unus nascens propter suppositi unitatem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima, & corpus unita constituunt suppositum, & hypostasim, si per se existat quod ex utroque componitur; quod in proposito non contingit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Christus est simplex secundum divinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, ut patet per Dionysium 2. cap. de divinis Nominibus.

ARTICULUS III.

Utrum Christus sit unum naturaliter, vel duo.

III. P. quæst. XVII. art. 1. & III. Sent. dist. VI. quæst. II. art. 1.

Tertio quæritur, utrum Christus sit unum naturaliter, vel duo. Et videtur quod sit duo naturaliter. Dicit enim Augustinus in I. de Trinit. (cap. VII.) *Quia forma Dei suscepit formam hominis, utrumque est Deus, & utrumque homo.* Sed in eo quod est unum tantum, non potest dici *utrumque*. Ergo Christus non est unum tantum, sed duo.

2. Præterea. Sicut in tribus personis divinis est una natura, ita in una persona Christi sunt duæ naturæ. Sed tres personæ divinæ dicuntur unum propter unitatem naturæ. Ergo Christus dicendus est duo propter duas naturas.

3. Præterea. Augustinus dicit contra Felicianum (cap. XI. a med.) *Aliud est Filius Dei, & aliud filius hominis.* Sed ubicumque est aliud, & aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus, secundum quod est Filius Dei, & filius hominis, est duo.

4. Præterea. Illud quod est unum supposito, fit alterum ex seipso successive propter diversum accidens, sicut Sortes senex a seipso puero. Sed sicut differentia accidentalis facit alterum, ita differentia substantialis facit aliud. Ergo si idem suppositum mutari posset de una differentia substantiali in aliam, esset aliud, & aliud. Pari ergo ratione si idem suppositum habeat simul duas differentias substantiales, simul erit aliud, & aliud. Sed habere duas naturas, est habere duas differentias substantiales: quia natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit in Libro de duabus naturis. Ergo Christus simul est aliud, & aliud; & ita simul est duo.

5. Præterea. Unumquodque est illud quod vere de eo prædicatur. Sed aliud prædicat hoc nomen *homo* de Christo, & aliud hoc nomen *Deus*: hoc enim prædicat utrumque nomen quod significat. Sicut enim hoc nomen *album* nihil aliud significat quam qualitatem, secundum Philosophum (in prædicamento substantiæ a med.) ita hoc nomen *homo* nihil aliud significat quam humanitatem, quæ est aliud a divinitate, quam significat hoc nomen *Deus*. Ergo Christus est aliud, & aliud; & ita est duo.

6. Sed dicendum, quod hoc nomen *homo* in sui significatione includit suppositum humanitatis, quod non est aliud a supposito divinitatis: & ideo Christus, secundum quod est Deus, & homo, non est aliud, & aliud. Sed contra. Ad diversitatem aliquorum non requiritur quod sint diversa secundum omne quod in eis est; sed sufficit, si secundum aliquid sint diversa: homo enim, & asinus conveniunt quidem in animali, sed differunt rationali, & irrationali differentia. Ad hoc ergo quod aliud prædicet hoc nomen *homo* de Christo, & aliud hoc nomen *Deus*, sufficit, si natura significata sit alia, & alia, quamvis sit suppositum idem.

7. Præterea. Christus, inquantum Deus, est aliquid unum unitate increata; inquantum autem est homo, est unum unitate creata. Sed unitas creata, & unitas increata sunt duæ unitates. Ergo Christus est duo.

8. Præterea. Sequitur: Christus est unum tantum: ergo est hoc, & non aliud: a destructione consequentis. Sequitur, si non potest dici quod Christus sit homo, & non aliud, quod non possit dici quod Christus non sit unum tantum. Sed hæc est falsa, Chri-

Christus est homo tantum. Ergo Christus est homo, & aliud; & ita Christus est duo.

9. Præterea. Hæc propositio, *Christus est Deus, & homo*, est propositio *plures*, cum sit de prædicato copulato. Sed omnis talis propositio prædicat plura. Ergo Christus non est unum tantum, sed plura.

10. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Metaph. (com. xv. & xvi.) ex pluribus quorum unum est in potentia, & aliud noo, non fit aliquid unum, sed multa: unde cum dico, Homo est animal bipes, prædicatur de homine aliquid unum, non autem cum dicitur, Sortes est albus musicus. Sed humanitas, & divinitas non se habent ut poteotia, & actus. Ergo cum dicitur, Christus est Deus, & homo, non ponitur unum, sed multa; & ita Christus non est uoum, sed duo.

11. Præterea. Suppositum dicitur id quod est subsistens. Sed alia ratio subsistendi est filii hominis, & Filii Dei. Ergo est aliud, & aliud suppositum; & ita Christus non est unum, sed duo.

12. Præterea. Differentia conducit ad pluralitatem. Sed maxima differeotia est inter humanam naturam & divinam. Ergo maxime Christus est duo.

13. Præterea. Nihil unum potest participare incompossibiles proprietates. Sed Christo cooveniunt incompossibiles proprietates, sicut esse æternum, & in tempore natum, infinitum, & loco circumscriptum, & alia huiusmodi. Ergo Christus oon est unum, sed duo.

14. Præterea. Christus est homo. Homo autem est humanitas, quia essentia rei est idem cum eo cuius est essentia, ut dicitur in VII. Metaph. (com. xx.) Ergo Christus est sua humanitas. Est etiam divinitas. Cum ergo humanitas non sit divinitas, sequitur quod Christus non sit unum, sed duo.

Sed contra. Christus non est duæ personæ, nec duæ hypostases, nec duo supposita, ut ex prædictis (art. præced.) patet; nec duæ naturæ, quia humana natura non prædicatur de Christo. Ergo Christus non est duo.

Præterea. Secundum Boetium (in Lib. de Trinit. & un. non procul a princ.) unumquodque ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non sit unum, sequitur quod oon sit ens.

Præterea. Ea quæ de se invicem prædicantur, non ponunt in numerum. Sed homo, & Deus de se invicem prædicantur in Christo. Ergo Christus ooo est duo, secuodum quod Deus, & homo.

Præterea. Maior est unio divinæ, & humanæ naturæ in Christo, quam unio accidentis, & subiecti, ut supra (art. 1.) habitum est. Sed accidens, & subiectum sunt unum numero secundum Philosophum (V. Metaph. com. vii.) Ergo multo magis Christus est uoum, secundum quod Deus, & homo.

Præterea. Athanasius dicit de Christo (in symb.) *Licet Deus sit, & homo, non duo tamen, sed unus est Christus*.

Præterea. Quod factum est unum, unum est; sicut quod factum est album, est album. Sed secundum Hugonem in Lib. de sacramentis (Lib. II. part. 1. cap. iv. & ix.) verbum Dei est factum unum cum homine. Ergo Christus, Deus, & homo existens, est unum.

Præterea. Uoitas est qua unumquodque dicitur unum. Sed post unitatem Trinitatis maxima unitas est verbi incarnati. Ergo est maxime unum.

Respondeo dicendum, quod masculinum genus, quia est formatum, consuevit ad personam referri: & ideo manifestum est quod Christus non est duo masculine, sed unus: quia in Christo non sunt duæ personæ, sed uoa. Quidam vero ponentes in Christo unam personam, posueruot in Christo duo supposita, aut duas hypostases, unam Filii Dei, aliam filii hominis: unde licet noo dicerent Christum esse duos masculioe propter unitatem personæ, dicebant tamen ipsum esse duo neutraliter, propter dualitatem suppositorum. Sed quia hæc etiam opinio repugnat fidei veritati, ut supra (art. præc.) habitum est; ideo hac opinione prætermissa, considerandum est, utrum, supposito quod in Christo sit una hypostasis, & unum suppositum, Christus debeat dici duo neutraliter, vel uoum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod unum deoominative dicitur quod habet unitatem, sicut album quod habet albedinem, sive quod ei subiicitur: & eadem ratione multa deoominative dicuntur a multitudine, & duo a dualitate. Quia vero unum convertitur cum ente, sicut est esse accideotale, & esse substantiale; ita dicitur aliquid esse unum, vel multa vel secundum formam accidentalem, vel secundum substantialem. Secuodum quidem formas accidentales dicitur aliquid multa quod est subiectum diversis formis accidentalibus vel successive, vel simul. Successive quidem,

sicut

sicut Sortes sedens est alter a se stante: unde Sortes, inquantum est prius stans, & postea sedens, est multa successive. Simul autem, sicut Sortes inquantum est albus, & musicus, est multa. Quod enim animal bipes, quod prædicatur de Sorte, sit unum, & non multa, ex hoc contingit, quia unum eorum comparatur ad alterum ut potentia ad actum, ut dicitur in VIII. Metaph. (text. xv. & xvi.) album autem, & musicum non sic se habent ad invicem: & ideo Sortes, inquantum est albus, & musicus, est multa, non quidem simpliciter, sed secundum quid; sicut & secundum accidentia dicitur aliquid esse secundum quid, & non simpliciter. Secundum substantiam autem dicitur aliquid unum, & multa simpliciter, sicut ens. Sed secundum Philosophum in V. Metaph. (text. xv.) substantia secundum duos modos dicitur, scilicet suppositum, quod de alio non prædicatur, & forma, vel natura speciei, quæ de supposito prædicatur: & hæc quidem in creaturis puris non sunt simul unum, & multa: non est enim una numero essentia diversorum suppositorum, nec iterum invenitur in creaturis puris aliquid unum suppositum habens duas naturales substantias; sed hoc singulare est in Christo, primum autem est singulare in tribus personis divinis. Manifestum est ergo quod Christus potest dici aliqualiter unum, quia est unum supposito; & aliqualiter multa, vel duo, quia est habens duas naturas, multo amplius quam Sortes de quo prædicatur unum, inquantum est unum subiecto; multa, inquantum est album, & musicum. Sed considerandum est, quid horum dicatur simpliciter, & quid secundum quid. Sciendum est ergo, quod simpliciter, & proprie dicitur aliquid esse tale quod est secundum seipsum tale. Dicitur autem aliquid esse secundum seipsum tale, quod est secundum totum, magis quam quod est secundum partem: quia pars non est simpliciter idem toti. Ipsum autem, cum sit reciprocum, est relativum identitatis. Et ideo quod convenit alicui secundum totum, magis convenit ei simpliciter quam quod convenit ei secundum partem: unde si aliquid natum sit convenire alicui secundum totum, & partem, si conveniat ei solum secundum partem, dicitur convenire ei secundum quid, & non simpliciter; sicut si dicatur AEthiops albus dentes: secus autem est de eo quod non est natum inesse nisi secundum partem, sicut aliquis dicitur simpliciter crispus, si habeat capillos crispos. Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis, ut ex supradictis patet: & ideo cum unum, & multa possint referri & ad suppositum, & ad naturam, manifestum est quod si aliquod unum suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter, & multa secundum quid. Cuius signum est, quia ea quæ differunt supposito, & sunt unum in eo quod per se pertinet ad naturam, sunt plura quidem simpliciter, sed unum genere, vel specie: & ideo econtrario si unum suppositum habeat multas naturas, erit unum simpliciter, & multa secundum quid. Quia igitur Christus est unum suppositum habens duas naturas, sequitur quod sit unum simpliciter, & duo secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod (a) hoc quod Augustinus dicit, *Utrumque Deus, & utrumque homo*, non est referendum ad dualitatem suppositi secundum quam Christus simpliciter duo esse diceretur; sed ad dualitatem naturarum per duo nomina significatarum, quæ sunt *Deus*, & *homo*: quia scilicet de Deo prædicantur humana, & divina; & de homine prædicantur etiam divina, & humana.

Ad secundum dicendum, quod unaquæque divinarum personarum est omnino idem secundum rem cum divina essentia, nec aliquid additur in persona supra naturam divinam quod aliquam diversitatem substantialem faciat: & ideo per hoc quod in natura divina conveniunt tres personæ, sunt simpliciter unum. Non autem similiter se habet humana natura ad divinam personam: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod in Christo dicitur esse aliud filius hominis, & aliud Filius Dei, propter hoc quod aliam, & aliam naturam prædicat utrumque nomen, non propter hoc quod sit aliud, & aliud suppositum; ad quod sequeretur Christum esse simpliciter duo: cum enim suppositum humanum, & divinum sint differentia, necesse esset substantialiter differre.

Ad quartum dicendum, quod diversæ formæ inhærentes sive in eodem, sive in diversis temporibus, non faciunt aliud simpliciter, si maneat idem suppositum; sed solum propter suppositum, quando suppositum est diversum. Ad

(a) *Al.* de hoc.

Ad quintum dicendum, quod in hoc nomine *album* intelligitur albedo, & subiectum albedinis; sed albedo determinate, subiectum autem albedinis indeterminate. Nam cum dicimus album, intelligimus aliquid albedine informatum; non autem determinatur, quid sit illud, sicut determinatur forma. Similiter etiam cum dico hominem, vel aliquid aliud substantialiter dictum, intelligitur habens humanitatem. Sed quia aliquid determinatur ad speciem per suam essentiam, vel naturam, non autem per suum accidens; in hoc nomine *homo* determinate intelligitur id quod est habens humanitatem magis quam in hoc nomine *album* intelligatur habens albedinem. Et quia id quod per nomen determinate intelligitur, est proprie nominis significatum, magis hoc nomen *homo* significat suppositum humanitatis quam hoc nomen *album* subiectum albedinis: quamvis nec hoc nomen *homo* significet humanitatis suppositum, secundum quod est determinatum in sua singularitate, sed solum secundum quod est determinatum in natura speciei. Quia ergo suppositum humanae naturae, & divinae in Christo, secundum quod accipitur in sua singularitate discretum, est unum & idem in duabus naturis determinatis; est quidem simpliciter unum secundum seipsum, secundum quid autem duo, inquantum scilicet habet duas naturas.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod (a) aliquid sit aliud, non oportet quod secundum totum distinguatur; ad hoc tamen quod simpliciter sit aliud, oportet quod distinguatur secundum seipsum.

Ad septimum dicendum, quod ex hoc quod unitas creata non est unitas increata, non potest concludi quod Christus sit duo, sed quod subsistat in duplici unitate, sicut subsistit in duplici natura.

Ad octavum dicendum, quod si Christus esset unum, quod est homo, & non aliud quam homo, sequeretur quod esset unum omnino, idest & secundum naturam, & secundum suppositum; per hoc autem quod Christus est unum quod est homo, & aliud quod est Deus, sequitur quod sit duo secundum naturam, non autem quod sit omnino & simpliciter duo propter unitatem suppositi.

Ad nonum dicendum, quod illud de quo plura praedicantur in propositione quae est de copulato praedicato, non oportet esse plura simpliciter; alioquin Sortes esset plura simpliciter, si sit albus, & musicus: & ideo non oportet, si Christus est Deus, & homo, quod sit duo simpliciter.

Ad decimum dicendum, quod ex divina natura, & humana non fit unum secundum naturam; concurrunt tamen in unum suppositum, propter quod Christus est unum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet quod Christus sit duo filii, propter hoc quod alia ratione est natus a Patre, & alia a matre; ita etiam non oportet quod sit duo secundum suppositum, propter diversam rationem subsistendi qua subsistit inquantum Deus, & inquantum homo.

Ad duodecimum dicendum, quod maxima differentia quae est inter humanam naturam & divinam, ostendit quod non potest esse una natura Dei, & hominis; non autem ex hoc sequitur quod non possit esse unum suppositum utriusque naturae.

Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet contrarias, & incompossibiles differentias inesse eidem secundum diversa; sicut homo secundum animam est incorruptibilis, & secundum corpus corruptibilis: & ita etiam in Christo opposita quaedam conveniunt secundum humanam, & divinam naturam.

Ad decimumquartum dicendum, quod haec est falsa, *Homo est humanitas*: non enim omnino idem significatur per utrumque: quia, ut Philosophus dicit in VII. Metaph. (cap. xx.) quod quid est, id est essentia uniuscuiusque, est idem cum eo quantum ad ea quae sunt per se, non autem quantum ad ea quae sunt per accidens. Et ideo quidquid sit illud cui potest aliquid accidere praeter naturam suae speciei, non est omnino idem cum sua essentia. Homini autem multa accidunt praeter essentiam speciei. Unde patet quod non est omnino idem homo, & humanitas: nam humanitas dicitur qua aliquis est homo, & sic in sua significatione includit sola ea quae pertinent ad essentiam speciei; homo autem dicitur qui habet humanitatem, in quo etiam multa sunt alia praeter essentiam speciei.

AR-

(a) al. aliud.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo sit unum tantum esse.

III. Part. quaest. XVII. *art.* 2.

Quarto quaeritur, utrum in Christo sit unum tantum esse. Et videtur quod non. In Christo enim est esse divinum, & humanum; quae non possunt esse unum, quia esse non dicitur univoce de Deo, & creaturis. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

2. Praeterea. Cuilibet formae respondet suum esse: aliud enim est esse album, & aliud esse hominem. Sed in Christo sunt duae formae: quia, cum in forma Dei esset, formam servi accepit, ut dicitur Philip 2. non tamen formam Dei deposuit. Ergo in Christo est duplex esse.

3. Praeterea. Secundum Philosophum in II. de Anima (com. XXXVII.) vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita; scilicet humana, quae fuit privata per mortem; & divina, quae per mortem privari non potuit. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

Sed contra. Quicquid est unum simpliciter, est unum secundum esse. Sed Christus est unum simpliciter, ut supra (art. praeced.) habitum est. Ergo in eo est unum esse.

Respondeo dicendum, quod huius quaestionis est quodammodo eadem ratio & praemissae: quia (*a*) ex eodem dicitur aliquid esse unum, & ens. Esse enim proprie, & vere dicitur de supposito subsistente: accidentia enim, & formae non subsistentes, dicuntur esse, inquantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, inquantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid, sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse, quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam: quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam; nec in aliquo persona est augmentata, (*b*) seu perfectior per naturam humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam, inquantum est hic homo: & ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, & duo secundum quid propter duas naturas; ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem & aliud esse huius suppositi, non inquantum est aeternum, sed inquantum est temporaliter homo factum: quod esse etsi non sit esse accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei, ut supra (art. 1.) habitum est, non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale; & sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

Ad primum ergo dicendum, quod esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est, quod Christus sit duo secundum esse, quia non ex aequo respicit utrumque esse, suppositum aeternum.

Et similiter etiam dicendum est ad alia.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo sit una tantum operatio.

III. Part. quaest. XIX. *art.* 1.

Quinto quaeritur, utrum in Christo sit una tantum operatio. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius in epist. ad Caium monachum: *Deo homine facto, nova quadam Dei, & hominis operatione conversatus est*. Non autem esset nova operatio Dei & hominis, nisi esset una & eadem operatio utriusque. Ergo in Christo est una operatio Dei, & hominis.

2. Praeterea. Quae concurrunt ad eamdem operationem, non diversificant operationem. Sed divinitas, & humanitas in Christo concurrunt ad eamdem operationem, sicut ad sanationem leprosi concurrit divina virtus, & carnis tactus.

3. Praeterea. Actio procedit ab agente per aliquod principium actionis, sicut calefactio ab igne per calorem. Ergo oportet quod multitudo, & unitas actionis consideretur, vel ex parte agentis, vel ex parte principii quo agens agit. Sed numerus actionum in Christo non accipitur secundum prin-

(a) *Al.* de eodem. (b) *Al.* nec perfectior per naturam &c.

principium quo agens agit: quia sic essent multo plures actiones Christi quam duæ secundum diversitatem potentiarum animæ. Est ergo dicendum, quod sit una actio in Christo propter unum suppositum agens.

4. Præterea. Principalis agentis, & organi est una & eadem actio; sicut secare est actio carpentarii, & serræ. Sed humanitas in Christo fuit organum divinitatis in Christo, sicut dicit Damascenus in III. Lib. (cap. xv.) Ergo una & eadem est actio humanitatis, & divinitatis in Christo.

5. Præterea. Suppositorum est agere. In Christo autem non est aliud suppositum, nisi suppositum æternum; de quo non potest dici quod agat virtute naturæ humanæ, quia sic acciperet aliquid ab humana natura, & haberet esse, & actualitatem per humanam naturam: quia unumquodque agit inquantum est ens actu. Ergo nulla actio est in Christo nisi quæ sit virtute divinæ naturæ: non sunt ergo duæ actiones in Christo secundum duas naturas, scilicet divinam, & humanam.

6. Præterea. Suppositum coniunctius est naturæ divinæ quam operatio. Sed humana natura in Christo non habet proprium suppositum propter unionem ad divinam. Ergo multo minus habet propriam operationem: non ergo in Christo sunt duæ operationes.

7. Præterea. Operationes sunt coniuncti: unde Philosophus dicit in I. de Anima (com. lxiv.) quod qui dixerit animam intelligere, simile est ac si dixerit eam texere, vel ædificare. Sed Christi est una persona, in qua coniuncta est humanitas divinitati. Ergo in Christo est una tantum operatio.

8. Præterea. Prima, & præcipua operatio intellectualis naturæ est ipsum intelligere. Sed intelligere non est operatio in exteriorem naturam transiens, sed in ipso agente manens. Agere autem est suppositi. In Christo autem est unum tantum suppositum increatum, quod est simplex. Cum ergo in uno simplici non possit esse duplex intelligere, videtur quod in Christo non possint esse duæ intellectuales operationes.

9. Præterea. Operatio cuiuslibet rei sequitur proprietatem ipsius. Sed secundum Damascenum (Lib. III. cap. iii.) duæ naturæ in Christo communicant sibi sua idiomata, idest suas proprietates, propter unitatem suppositi. Ergo pari ratione est ibi communicatio operationum; & ita non sunt distinctæ operationes secundum distinctionem naturarum.

10. Præterea. Omnes operationes in uno homine reducuntur ad unum primum principium, scilicet ad voluntatem, quæ movet alias omnes potentias ad agendum. Sed similiter in Christo est ponere unum primum principium, scilicet divinitatem, a qua eius humanitas movebatur; & ita operationes humanitatis referuntur in ipso ad divinitatem sicut ad primum principium. Ergo in Christo est una tantum operatio.

11. Præterea. *Sicut anima rationalis, & caro est unus homo; ita Deus, & homo unus est Christus*, ut Athanasius dicit (in symb.) Sed operatio corporis humani, vel animæ rationalis dicitur operatio humana. Ergo operatio tam divinitatis, quam humanitatis Christi debet dici operatio christiana; & sic non erit in Christo nisi una operatio, sicut est unus Christus.

12. Præterea. Omnis operatio procedit ab aliqua forma, vel virtute. Sed agens principale non dat aliquam formam, vel virtutem instrumento. Ergo instrumentum non habet aliquam operationem, inquantum est instrumentum. Sed humana natura in Christo fuit organum divinitatis, ut Damascenus dicit (Lib. III. cap. xv.) Ergo humana natura in Christo non habet aliquam operationem. Sic ergo in Christo est una tantum operatio divinitatis.

13. Præterea. Actio informat agentem. In Christo autem est tantum unum suppositum, scilicet æternum, quod non potest informari operatione creata. Cum igitur agere sit suppositi, videtur quod in Christo non sit aliqua operatio creata; & ita est ibi una tantum increata operatio.

14. Præterea. Unius una est operatio. Sed Christus est unum simpliciter loquendo, ut supra dictum est. Ergo in Christo est una tantum operatio.

Sed contra est quod in sententia sextæ Synodi dicitur (actione 11. a med.) *Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, & inseparabiliter in eodem Domino Iesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est divinam, & humanam operationem.*

Præterea. Damascenus dicit in III. Lib. (cap. xiv. & xv.) *Duas actiones dicimus in Domino Iesu Christo: habet enim ut Patri consubstantialis divinam actionem; & ut homo factus humanæ naturæ actionem.*

Præterea. Sicut in Trinitate est una natura

tura in tribus personis, ita in Christo sunt duæ naturæ in una persona. Sed totius Trinitatis est una operatio propter unitatem naturæ. Ergo in Christo sunt duæ operationes propter dualitatem naturarum.

Præterea. Boetius dicit in Lib de duabus naturis, quod natura est quæ agere, & pati potest; & ita actio sequitur naturam. Sed in Christo sunt duæ naturæ. Ergo etiam duæ actiones.

Præterea. Operatio sequitur virtutem; virtus autem essentiam, quæ est natura rei. Ubi ergo sunt duæ naturæ, sunt duæ virtutes, & per consequens duæ operationes; & sic in Christo non est una tantum operatio, sed duæ.

Respondeo dicendum, quod unitas, & pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo ex parte subiecti agentis; & ex hoc consideratur unitas, seu pluralitas actionis secundum numerum, sicut & quodlibet aliud accidens habet numeralem unitatem, vel pluralitatem ex parte subiecti: hæc enim visio, vel auditio Sortis est alia numero a visione, vel auditione Platonis. Alio modo potest considerari unitas, vel pluralitas actionis ex parte principii quo agens operatur; & ex hoc actio dicitur esse una, vel plures secundum speciem; sicut visio, & auditio sunt operationes specie differentes: procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit. Nec obstat quod actiones recipiunt speciem secundum obiecta, quia determinatæ virtutes determinata obiecta respiciunt. Considerandum tamen, quod si virtus, quæ est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio, inquantum scilicet procedit a virtute quæ a superiori movetur. In homine autem omnes virtutes sensitivæ partis moventur quodammodo a voluntate, sicut a quodam primo principio: & ideo & audire, & videre, & imaginari, & concupiscere, & irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quædam passiones procedentes a motione voluntatis, inquantum scilicet homo ex propria voluntate ad prædicta progreditur. Et ideo licet in uno homine secundum diversas potentias, & habitus videantur esse plures actiones specie differentes; tamen quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis, dicitur esse una actio unius hominis; sicut si unus artifex per multa instrumenta operaretur, una eius operatio diceretur. Secundum ergo hunc modum aliqui posuerunt quod in Christo est una tantum operatio, eo quod humana natura in eo divinæ operationi subiicitur, & ab ea movetur: & sic actio humanæ naturæ in comparatione ad divinam magis habet rationem passionis: unde propter virtutem divinæ actionis dicebant in Christo esse unam tantum actionem. Sed hoc irrationabiliter dicebatur duplici ratione. Primo quidem quia quæcumque virtus non habet dominium sui actus, sic a superiori movetur quod ipsa non agit, sed potius agitur: unde & Philosophus dicit VI. Ethic. (II. Ethic. cap. 11.) quod sensus non est alicuius actionis principium. Sed virtus quæ habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a Deo, quod non solum agitur, sed etiam agit. Et quia in Christo secundum humanam naturam est creata potentia voluntatis, sicut & intellectus creatus, cum nihil ei desit eorum quæ pertinent ad perfectionem naturæ humanæ, consequens est quod motus voluntatis humanæ in Christo actio sit, & non solum passio: alioquin secundum humanam naturam mereri non potuisset. Secundo quia operatio alicuius speciem, & unitatem habet a primo principio pertinente ad eamdem naturam, sicut voluntas, a qua habent unitatem omnes actiones humanæ, est quoddam principium intrinsecum humanæ naturæ; non autem aliquæ actiones habent unitatem ex hoc quod reducuntur in aliquod primum principium alterius naturæ; alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio una, quia est unum primum principium movens omnia, scilicet Deus. Sic igitur etsi humana natura in Christo moveatur a divina, quia tamen sunt duæ naturæ distinctæ, necesse est etiam quod sint duæ actiones. Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura, & una sola voluntas; ideo hæc positio est tamquam hæretica in sexta Synodo condemnata.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio Christi secundum humanitatem dicitur theandrica, idest deivirilis, inquantum humanitas Christi agebat in virtute divina: & ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis: & pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas Christi est instrumentum divinitati coniunctum in unitate personæ; non autem ita quod ex

ex duabus actionibus fit una compositio.

Ad secundum dicendum, quod divinitas, & humanitas Christi concurrebant ad eam dem operationem inconfuse: quia utraque natura, ut in epistola Leonis Papæ (ad Flavianum epist. cap. IV.) dicitur, agebat quod est sibi proprium cum communione naturæ alterius; puta quod divina virtus sanabat leprosum coexistente tactu humani corporis, qui sortiebatur efficaciam ex virtute divina.

Ad tertium dicendum, quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur in unam actionem propter unitatem connaturalis principii, scilicet voluntatis. Non est autem eadem ratio de humanitate, & divinitate, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod humana natura in Christo non est tale instrumentum quod solum agatur, sed quod etiam est principium actionis, inquantum habet dominium sui actus.

Ad quintum dicendum, quod aliquid agit virtute alterius dupliciter: uno modo inquantum movetur a virtute illius, sicut calor naturalis agit in virtute animæ; alio modo inquantum aliquod agens utitur virtute alicuius instrumenti, sicut anima videt virtute oculi: & hoc modo suppositum æternum agebat virtute humanæ naturæ.

Ad sextum dicendum, quod suppositum est quod est ab aliis distinctum: & ideo si natura humana haberet per se suppositum, repugnaret unioni personali. Operatio autem non importat rationem alicuius distinctionis: & ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod operationes sunt coniuncti ex pluribus convenientibus in unam naturam. Talis autem non est coniunctio divinitatis, & humanitatis in Christo. Unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod ipsum intelligere est intrinsecum intellectui. Sunt autem in Christo duo intellectus, scilicet creatus, & increatus: & ideo etiam est ibi duplex intelligere.

Ad nonum dicendum, quod in Christo est communicatio idiomatum, non quod fit aliqua proprietatum naturalium confusio, sed quia proprietates utriusque naturæ dicuntur de eodem supposito: & eadem est communicatio operationum, quia est idem suppositum cui attribuitur eadem operatio, divina, & humana.

Ad decimum dicendum est, quod voluntas est principium connaturale aliis potentiis animæ; non autem divinitas est connaturalis humanitati: unde non est similis ratio.

Ad undecimum dicendum, quod illa similitudo Athanasii attenditur quantum ad unitatem personæ, non quantum ad unitatem naturæ. Anima enim, & corpus conveniunt in unam personam, & in unam naturam; & ideo dicitur una operatio humana. Divina autem natura, & humana conveniunt in unam personam, sed non in unam naturam, & per consequens in unam actionem.

Ad duodecimum dicendum, quod agens non semper dat instrumento novam formam, vel virtutem quiescentem in ipso; & tamen instrumentum inquantum movetur ab agente, consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, quæ per instrumentum transit in effectum.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut visio informat hominem mediante oculo, ita etiam actio creata informat suppositum æternum mediante natura humana.

Ad decimumquartum dicendum, quod Christus est unus simpliciter propter suppositum, sunt tamen in eo duæ naturæ: & ideo Christus est unum agens, sed sunt in eo duæ actiones.

T O M I XV. F I N I S.



